

GRUNDZÜGE DER PHILOSOPHIE

DES

NICOLAUS CUSANUS

MIT

BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG

DER

LEHRE VOM ERKENNEN.

VON

DR. RICHARD FALCKENBERG,
PRIVATDOCENT DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT JENA.

„*Nihil mente nobilius.*“
Compl. th. 9.

BRESLAU.
VERLAG VON WILHELM KOEBNER.
1880.

Inhalt.

Lange Zeit ist das originelle, ebenso geist- als widerspruchsvolle System des Nicolaus von Kues (1401—64) als ein Curiosum angesehen worden, dem mit schiefen und fehlerhaften Darstellungen volles Genüge geschehen sei. Erst in den letzten Jahrzehnten hat man demselben ein erhöhtes Interesse zugewandt. Nicht nur ein rein philosophisches; katholischerseits erhoben sich Stimmen, die den Cusaner als das Muster eines bei aller Kühnheit rechtgläubigen Denkers feierten. Während Düx[1]) der Beschreibung seines Lebens, nur um das Bild der Persönlichkeit zu vervollständigen, dürftige Auszüge aus den philosophischen Werken beifügte, hat Scharpff[2]), nachdem er seiner Biographie eine schätzbare, leider unter manchem Wertvollen auch das sehr bedeutende dritte Buch des Idioten ausschliessende „Uebersetzung der wichtigsten Schriften" hatte folgen lassen, in seinem neuesten Buche neben ausführlichen Paraphrasen der Werke einen Ueberblick über das Gefüge des Systems gegeben, meist mit milder Umdeutung ins correct Katholische und ohne Blick für die eigentümliche Grösse des Cusaners. Mit ähnlicher Bevorzugung des Rechtgläubigen aber weit mehr speculativem Verständnis hat Clemens[3]) das System des Nicolaus mit dem des Giordano Bruno sorgfältigst

[1]) Joh. Martin Düx: Der deutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit. 2 Bände. Regensburg 1847.

[2]) Franz Anton Scharpff: Der Cardinal und Bischof N. v. C. Erster Teil. Das kirchliche Wirken. Mainz 1843. — Des N. v. C. wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung. Freiburg im Breisgau 1862. — N. v. C. als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des XV. Jahrhunderts. Tübingen 1871.

[3]) F. J. Clemens: G. Bruno und N. v. C. Bonn 1847.

verglichen und dem ersteren als dem tieferen, massvolleren und kirchlich treueren die Palme gereicht. Umgekehrt schätzt Carriere[1]) den Nolaner höher, der sich zum Cusaner verhalte wie Platon zu Pythagoras. Die antischolastischen (neuplatonisch pantheistischen und mystischen) Elemente verschärfend macht Stöckl[2]) aus Nicolaus einen Halbketzer. Erdmann[3]) stellt den Vollender der scholastischen Tätigkeit ihrem Anfänger gegenüber: „die Strahlen, welche Erigena, dieser epochemachende Lichtpunkt der Scholastik, verbreitet hatte, sammeln sich als in einem Brennpunkte in Nicolaus, der ihre Periode abschliesst.“ Vortrefflich hat Zimmermann[4]) den Vorläufer Leibnizens behandelt. An die Spitze der neueren Philosophie tritt Nicolaus bei Ritter[5]), Ueberweg[6]) und Pünjer[7]), desgleichen bei Eucken[8]), der in dem zweiten Stück seiner „Untersuchungen zur Geschichte der älteren deutschen Philosophie“[9]) die für das moderne Denken entscheidenden Züge in helles Licht gerückt hat, wobei eine leise Abrundung nicht wol zu vermeiden war. Nicht die gebührende Würdigung haben Zeller[10]) und Windelband[11]) dem Cusaner zu Teil werden lassen.

---

[1]) Moritz Carriere: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart. Stuttgart und Tübingen 1847. S. 16—25.

[2]) Alb. Stöckl: Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Dritter Band. Mainz 1866. S. 23—84.

[3]) Joh. Ed. Erdmann: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Band. 2. Aufl. Berlin 1869. § 223—5.

[4]) Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. VIII. Band. Wien 1852. S. 306—28.

[5]) Heinr. Ritter: Geschichte der Philosophie. IX. Teil. Hamburg 1850. S. 141—219.

[6]) Friedr. Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie. III. Teil. 2. Aufl. Berlin 1868. S. 22. 5. Aufl. v. M. Heinze. 1880. S. 25.

[7]) G. Ch. B. Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. I. Band. Bis auf Kant. Braunschweig 1879. S. 49—66.

[8]) Rudolph Eucken: Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. Leipzig 1878. — Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt. Leipzig 1879. S. 82.

[9]) Philosophische Monatshefte 1878, VIII. S. 449—470.

[10]) Ed. Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1873. S. 24—25.

[11]) W. Windelband: Die Geschichte der neueren Philosophie. I. Band. Leipzig 1878. S. 43—45.

Die Beantwortung der Frage, ob Nicolaus von Cusa dem Mittelalter oder der Neuzeit zuzurechnen sei, wird minder von der persönlichen Sympathie des Beurteilers für jenes oder diese, als davon abhängen, ob man den Blick vornehmlich auf das System als solches mit Einschluss aller als selbstverständlich angenommenen Voraussetzungen, oder ob man ihn auf gewisse keimkräftige Grundgedanken lenkt. Es finden sich da, teils ahnungsvoll angedeutet, teils keck ausgesprochen, eine Anzahl höchst fruchtbarer Ideen, die sich aus dem Gedankenkreise des Mittelalters schlechterdings nicht erklären lassen. Allein diese Keime besassen nicht die Kraft, sich zu einem widerspruchslosen Gedankenbau zu entfalten. Zu enge war das als ehrwürdig und unantastbar geltende und bewusst festgehaltene Alte und das fast unbewusst aber mit unwiderstehlicher Gewalt emporstrebende Neue mit einander verflochten und verwachsen. Nicolaus will ein mittelalterlicher Philosoph sein, wenngleich ein liberaler; er wird, ohne zu wollen, ein neuzeitlicher Philosoph, obwol ein gehemmter. Es ist ein grausames Gesetz der Geschichte, das den Fortschritt zu dauernden Neubildungen an das scharfe Hervortreten der Gegensätze knüpft und vorschnelle Vermittelungen zur Ohnmacht verdammt. Damit die neuen Gedanken wirklich Leben und Einfluss gewinnen konnten, war es notwendig, dass zuvor die mittelalterlichen Schranken zertrümmert wurden. Dies Geschäft war Bruno's ungestümer Hand vorbehalten. Historisch bedeutet das einseitige System des Nolaners unstreitig einen Fortschritt, dennoch stehen wir dem allseitigen des Cusaners näher. Nachdem die Gegensätze feindlich auseinander getreten waren, durfte man ein Versöhnungswerk zu Stande zu bringen hoffen, das der vorzeitigen Synthese misslungen war, wie sie jener versucht hatte, der freilich glauben musste, mit dem mittelalterlichen Christentum sei das Christentum überhaupt aufgegeben. Was Nicolaus gewollt, haben Leibniz, Kant und seine Nachfolger verwirklicht. Das Schicksal des Cusanischen Systemes war das eines tragischen Helden, der sterbend siegt. Nicht an seinen Problemen ist es zu Grunde gegangen, sondern an dem Gegensatze der Zeitalter, auf deren Schwelle sein Urheber stand, und ihrer Weltanschauungen, die es zu verschmelzen unternahm.

Das Neuzeitliche in dem Denken des Cusaners kündigt sich an in dem regen Interesse für Mathematik[1]) und Naturforschung, vernehmlicher noch in einem umfassenderen Zurückgreifen auf das Altertum, als vor ihm Sitte war, und in der eigentümlichen Verwendung des von dort Entlehnten.[2]) Neben Pythagoras, Platon, Aristoteles und den Stoikern sind es namentlich die Neuplatoniker nebst den von ihnen beeinflussten Kirchenvätern, vor allen Augustin und Dionysius Areopagita, aus denen er schöpft. Längst vergessene Begriffe tauchen wider auf: der unersetzliche Wert und die allumfassende Kraft des Individuums, das unerforschliche und dennoch als solches in mystischer Ekstase ergreifbare Wesen Gottes, Thätigkeit als Weltinhalt, die wahre Wirklichkeit der Geist und zwar der erkennende, dem die Schätze des Wissens aus dem eigenen Innern quellen; und all diese Ideen nicht in der weltmüden, sehnsuchtsvollen Gestalt, in welcher das ausgehende Altertum sie geschaffen, sondern in thatkräftiger Haltung, belebt und zukunftsfroh, ein verjüngtes Geschlecht ankündigend. Dazu der energisch, wenn auch noch unbeholfen auftretende Begriff der Entwickelung, der des allgemeinen Weltzusammenhangs und als Vorspiel der Brunonischen Naturschwärmerei ein Anerkennen der Gottnähe, ja Gotterfülltheit des Endlichen — es ist ein Knospen und Spriessen, wie nach einem erquickenden Regenschauer. Neben so vielem Erfreulichen und Wahrheitsvollen dann auch manches Problematische, vor allem ein unverkennbarer Ansatz zu jener in Leibniz zum vollen Ausdruck gelangten quantitativen Weltbetrachtung, ein Zug, durch dessen kräftige Ausprägung sich Nicolaus erheblich von Augustin unterscheidet, mit dem er sonst vieles gemein hat, so namentlich den durchgehenden Conflict zwischen den christlichen und den neuplatonischen Grundtendenzen.[3]) Leider wird bei weitem nicht alles, was

[1]) Der Nachdruck, welcher von mehreren der Genannten (Clemens, Scharpff u. a.) auf den mathematischen Factor der cusanischen Speculation gelegt worden ist, wird es entschuldigen, dass wir diese Seite zurücktreten lassen. Ebenso überhebt uns das von Eucken entworfene Gesammtbild des Nicolaus der Pflicht, unsere Darstellung, für deren Gang zunehmende Specialisirung massgebend ist, mit einer zusammenfassenden Charakteristik seiner Art und Grösse abzuschliessen.

[2]) Vgl. Eucken, Philos. Monatsh. 1878, VIII, S. 456, 468—9.

[3]) Vgl. Eucken. Gesch. der philos. Terminologie. S. 58 ff.

wir als modern an ihm schätzen, in unsrer Betrachtung zur Sprache kommen können. Das ganze System verdiente wol dargestellt zu werden mit der Kunst der Entwickelung, wie Kuno Fischer sie übt.

Die Gründe, die uns die Erkenntnislehre des Cusaners in den Vordergrund rücken liessen, sind schnell genannt. Nicht als ob hier der Versuch vorläge zu einer voraussetzungslosen „Erkenntnistheorie", wie sie in neuester Zeit die Geister beschäftigt; von diesem Gedanken ist Nicolaus weit entfernt. Dass die Welt für den erkennenden Geist da ist und dieser die Mittel besitzt, der Wahrheit teilhaftig zu werden, das steht ihm trotz aller philosophischen und religiösen Antriebe zum Skepticismus unzweifelhaft fest. Nicht den Anfang, sondern den Abschluss, ja die ganze zweite Hälfte des Systems bildet bei ihm die Erkenntnislehre. Wie dem Theologen die Erlösung, so ist unsrem Philosophen die Erkenntnis das Gegenstück der Schöpfung. Die Welt ist um der Erkenntnis willen da. In der Schöpfung gibt sich das Unendliche in das Endliche hin, im Erkenntnisprocesse nimmt es sich aus ihm zurück. Erkenntnis ist Rückkehr der Welt zu Gott. Den intellectualistischen Grundzug teilt Nicolaus mit Leibniz und Hegel. Von den zwei Hauptthematen, die das cusanische Denken nachhaltigst beschäftigen, „Verhältnis von Gott und Welt" und „Wesen und Aufgabe des Erkennens", liegt das erstere dem Religionsphilosophen näher; uns fesselte als das metaphysisch noch bedeutsamere und origineller behandelte vornehmlich das zweite. Bei der innigen Wechselbeziehung desselben zu seiner Gottes-, Welt- und Seelenlehre ist es jedoch geboten, die Grundzüge dieser Theorien, soweit sich daraus Voraussetzungen für die Lehre vom Erkennen ergeben, in die Darstellung aufzunehmen.

Wir werden vielfach auf durchgehende Widersprüche stossen. Statt dieselben zu ignoriren oder zu verhüllen, glaubten wir besser sie klarlegen und bis in ihre Wurzeln verfolgen zu sollen, nicht um eine wolfeile Kritik zu üben, sondern in der Ueberzeugung, dass es oft gewinnbringender sei, den Wegen und Grundtrieben des philosophischen Denkens nachzuspüren, als seine Resultate zu bekämpfen oder zu verteidigen. Ohnehin ist die Widerspruchslosigkeit eines Systems ein schlechter Massstab für die Grösse des Philosophen. Zu

reich, um die gewaltigen Gegensätze, welche durch die Welt und die Menschheit hindurchgehen, nicht im eigenen Innern wiederzufinden, zu weitblickend und gerecht, um mit dem Mute der Einseitigkeit wenigstens aus dem Systeme den einen fern zu halten, widerum zu tief, um sich mit jener mattherzigen Universalität zu begnügen, der es leicht fällt, Gegensätze zu vermitteln, denen die Spitze abgebrochen ist, hat Nicolaus sie voll empfunden und an ihrer Bewältigung gearbeitet. Christentum und Wissenschaft, Weltverachtung und Weltliebe, Wollen und Denken, Demut und Zuversicht, besonnenen Zweifel und schwärmerische Gewissheit sehen wir, jedes im trotzigen Gefühle seiner Berechtigung, einen erbitterten Kampf mit einander führen; man könnte wol von einer Tragik des Gedankens reden. Jene höchste Kraft, die ungeschwächten Gegensätze zum Einklang zu zwingen, war ihm versagt. Aber wer wollte hier schon Aufgaben gelöst finden, an deren Lösung selbst reifere Zeiten sich vergeblich abmühen sollten? Wer vorbereitende Versuche an einem Ideale messen, das voll zu verwirklichen nicht einmal der eisernen Folgerichtigkeit Spinoza's, dem unvergleichlichen Scharfsinne Kant's beschieden war? —

Das Bemühen, unter dem Texte nicht nur Belege zu liefern (und zwar neben dem präcisesten Ausdruck auch die, breitere Erörterungen enthaltenden Hauptstellen anzuführen), sondern zugleich speciellere Ausführungen und weitere Verzweigungen des Gedankens anzudeuten, für deren Erwähnung der Text keinen Raum bot, hat die Anmerkungen zu einer mir selbst nicht erwünschten Ausdehnung anwachsen lassen. Bei Werken ohne Capitelabteilung citire ich die Folio- resp. Seitenzahlen der dreibändigen Pariser Ausgabe von 1514 mit Weglassung der Bandzahl, und bediene mich bezüglich der Titel der einzelnen Schriften — die Chronologie nach den Ermittelungen und Vermutungen von Scharpff — folgender Abkürzungen:

ign. = de docta ignorantia libri tres (1440).
conj. = de coniecturis ll. duo (1441—44).
quaer. = de quaerendo deum. 1445.

dat. = de dato patris luminum (1445).
fil. = de filiatione dei libellus (1445).
gen. = dialogus de genesi. 1447.
apol. = apologia doctae ignorantiae discipuli ad discipulum (gegen Joh. Vencchus) (1449).
id. = idiotae ll. quatuor: de sapientia ll. duo, de mente liber tertius, de staticis experimentis dialogus quartus. 1450.
nov. d. = coniectura de novissimis diebus (1452).
compl. th. = complementum theologicum figuratum in complementis mathematicis (1453).
fid. = dialogus de pace seu concordantia fidei (1453). (Die Ueberschriften Cap. 12 und Cap. 14 sind irrtümlich jede zweimal gesetzt. Ich citire nach den berichtigten Zahlen.)
vis. = de visione dei sive de icona liber pius (1453—55).
ber. = de beryllo libellus (1454).
poss. = dialogus de possest (1454).
ap. th. = de apice theoriae dialogus.
comp. = compendium.
glob. = dialogorum de ludo globi ll. duo (1454—59).
chor. = cribrationis Alchoran ll. tres (1458—60).
ven. = de venatione sapientiae (1463).
exc. = excitationum ex sermonibus ll. decem. (Buch II—IV 1432—46, V 1450—51, VII 1456, X 1458—64.)

Gott und Welt.

Die Grundbestimmung des Absoluten, aus der alle übrigen ableitbar sind, ist die der unendlichen Einheit, welche alles Endliche in sich befasst und aus sich entfaltet.

Die Welt ist der endliche Gott[1]), Gott ist die Welt in der Potenz des Unendlichen. Was an der Welt Endliches ist, ist Gott nicht. Welt und Gott sind einerseits identisch, andrerseits entgegengesetzt. Die Welt ist dasselbe, was Gott ist, in entgegengesetzter Weise.[2]) Worin besteht nun der dem Endlichen und dem Unendlichen gemeinsame Inhalt und worin besteht die beide unterscheidende Form?

Wir beginnen mit der zweiten Frage: worin besteht die Endlichkeit des Endlichen? 1) Endlichkeit ist Relativität und Begrenztheit.[3]) Im Endlichen findet sich kein Absolutes, nichts was so gross oder klein wäre, dass nicht ein noch Grösseres oder Kleineres vorkäme oder gedacht werden könnte.[4]) In der Welt herrscht der Comparativ.[5]) Gott ist

[1]) ign. II 2: omnis creatura quasi infinitas finita aut deus creatus; deus occasionatus. dat. 2: omnis creatura quodammodo (sc. datus) deus; mundus deus sensibilis. dat. 3: mundus est deus transmutabilis in vicissitudine obumbrationis. conj. II 14: homo deus humanus. dat. 2: deus humanatus.

[2]) dat. 2: idem ipsum deus et creatura: secundum modum datoris deus, secundum modum dati creatura. ven. 39. poss. 183 a: omnia quae sunt mundialiter in mundo, sunt immundialiter in deo, quia ibi sunt divine. ign. II 9: solus deus absolutus, omnia alia contracta.

[3]) ign. I 6: omnia praeter unum maximum finita et terminata. compl. th. 4: infinitum seu interminatum. ven. 13: deus principium sine principio et finis sine fine. conj. I 7: si pluralitatem omnem abiicis et respectum.

[4]) conj. I 12: omne dabile maius est minimo et minus maximo. ign. I 4, II 1.

[5]) ign. I 5: excedens et excessum.

das absolute Maximum und Minimum, der Superlativ schlechthin.[1]) Daher das adaequateste Mass aller Dinge[2]), da alles nur durch ein Grösseres gemessen (umspannt, begriffen) wird. Als das Grösste umfasst er alles, als das Kleinste ist er in allem, und zwar ist er so in allem, dass alles in ihm.[3]) Gott wird durch nichts begrenzt, er ist seine eigene Grenze.[4]) Mit Relativität und Begrenzung fallen auch Raum, Zeit und Bewegung bei ihm dahin. 2) Relativität oder Endlichkeit bedeutet zugleich Zufälligkeit oder Abhängigkeit. Die Dinge sind nicht aus sich. Gott ist absolute Notwendigkeit und Aseität[5]); er ist von nichts, alles ist von ihm abhängig; er ist absolute Voraussetzung[6]) (ich kann nichts Relatives denken ohne ein Absolutes), ist Anfang, Mitte und Ende, ist dreifache (nämlich wirkende, gestaltende und zielsetzende) Ursache und

[1]) ign. I 4: ita maximum est superlativus, sicut minimum superlativus; absoluta quantitas non est magis maxima quam minima, quoniam in ipsa minimum est maximum coincidenter. ign. I 21: non esse in ipso est maximum esse. ign. I 6: minime esse est maxime esse.

[2]) apol. 36^{b}, 40^{b}: adaequata mensura. ven. 8. ven. 34: magnitudo (absoluta). id. II 80^{a}: maximitas (maxime magnum et maxime parvum). id. III 10: totum mensurat partem. poss. 175^{b}. ign. I 4. exc. VII 120^{b}: aeternum non est mensurabile.

[3]) ign. II 3. ign. I 2: quodsi ipsa talis unitas ab omni contractione est absoluta, nihil illi opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta. Das Grösste hat keinen Gegensatz, ist alles. ign. I 6.

[4]) compl. th. 13: deus (infinitum) est sui ipsius et omnium mensura. vis. 13: tu deus es tui ipsius finis. ven. 27 und 38: terminus interminus. glob. I 155^{a}: spiritus non occupat locum.

[5]) chor. II 2: mundus visibilis, cum aliter esse posset, non est a se ipso, sed a principio seniori. ign. II 2: nihil a se esse, nisi maximum simpliciter, ubi a se, in se, per se idem sunt, ipsum scilicet absolutum esse; necesseque esse omne quod est id quod est, inquantum est, ab ipso (aeterno) esse. — conj. II 1 50^{b}: omne ens modus necessitatis. — poss. 177^{b} — 178^{b}: principium est absoluta necessitas, cum non possit non esse; in deo non esse est essendi necessitas; non esse ibi est omnia esse. poss. 182^{b}: apud eum impossibilitas est necessitas (nihil deo impossibile). vis. 9: impossibilitas coincidit cum necessitate. compl. th. 12: quanto videtur aliquid de deo impossibilius, tanto est magis necessarium. — ign. I 6: finitum est et principiatum; nihil esse potest sine (maximo) esse.

[6]) chor. II 7: multitudo unitatem praesupponit. id. II 78^{b}: omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum (sc. entitatem, quidditatem absolutam); deus est absoluta praesuppositio; in omni effectu praesupponitur causa. conj. I 7. exc. I 16^{a}: intellectuale praesuppositum seu principium.

zureichender Grund alles Seienden (Princip, Form, Zweck).[1]) 3) Endlichkeit ist ferner Concretheit und Einzelheit.[2]) Gott ist das Abstracteste, Einfachste und Universellste (freilich auch das Singulärste).[3]) 4) Mit der Concretheit ist verknüpft ein Uebergewicht der Möglichkeit über die Wirklichkeit oder doch eine Vermischung der Wirklichkeit mit Möglichkeit und Materialität.[4]) Gott ist purus actus, reine Wirklichkeit und Immaterialität. Er ist die Wirklichkeit aller Möglichkeit = „Possest" (und damit zugleich die absolute Möglichkeit).[5])

[1]) ign. I 21: omnium principium, medium, finis; omnium causa efficiens, formalis, finalis; dans esse, conservans, gubernans. glob. I 158[a]: deus est tricausalis. ven. 8. ven. 3: aeternum video actum simpliciter et in ipso omnia ut in causa absoluta complicite. exc. III 50[a]: in absoluto rerum principio est verbum (vel sapientia vel logos vel filius) seu ratio (absoluta, sufficientissima omnium creabilium) rerum. exc. I 17[a]: ratio essendi pariter et cognoscendi; 19[b]: una omnium ratio seu mensura adaequata. ign. I 17. dat. 2: deus absoluta (universalis) essendi forma. vis. 9. ign. II 9: forma formarum. glob. I 158[a]: forma exemplaris. glob. II 160[b]: exemplar. id. I 77[b]. glob. II 168[b]: non est nisi una vera et praecisa ac sufficientissima forma omnia formans. poss. 180[b], 182[b]: forma verissima, adaequatissima, simplicissima, infinitissima. ven. 7: una omnium causa creatrix. ven. 39. id. I 75[b]: omnium principium est, per quod, in quo et ex quo omne principiabile (finibile, terminabile, discibile, intelligibile) principiatur.

[2]) exc. I 16[a]. dat. 1: contractio individualis. ign. II 8, 18[a]: omnia praeter primum necessarie sunt contracta.

[3]) vis. 13: infinitas est ipsa simplicitas. id. I 77[b]: infinitas simplicissima. fid. 5: omne compositum est principiatum; principium = simplicissimum. quaer. 200[b]: via ablationis terminatorum (pergitur ad deum); abiice omnia, quae terminantur et contracta sunt. poss. 182[a]: forma penitus absoluta et stabilis, divina, omni alteritate abstracta. ign. I 24: deus est universitas rerum. apol. 36[a]: singularis insingulariter; singularitas singularitatum; universalitas absoluta cum absoluta singularitate coincidit. vis. 9. ven. 22. vis. 2: absoluta visio est contractio contractionum (incontrahilibis).

[4]) ign. I 11: sunt autem omnia sensibilia in quadam continua instabilitate propter possibilitatem materialem in ipsis abundantem; abstractior autem istis ubi de rebus consideratio habetur (non ut appendiciis materialibus, sine quibus imaginari nequeunt, penitus careant, neque penitus possibilitati fluctuanti subsint) firmissima videmus atque nobis certissima, ut sunt ipsa mathematicalia. ign. II 8, 18[b]: cadunt differentiae et graduationes, ut unum magis actu sit, aliud magis potentia.

[5]) ign. II 8: actus infinitus. apol. 40[a]: purissimus actus. ign. II 1: infinita actualitas, quae est actu omnis essendi possibilitas. ign. III 2. glob. II 168[a]. id. II 80[b]. ven. 7: ante potentiam est actus. ven. 39:

5) Nun die wichtigste Bestimmung: Unendlichkeit ist Einheit. Endlichkeit ist Andersheit, d. h. Entfaltung in Vielheit, Verschiedenheit, Trennung (Theilbarkeit und Zusammensetzung), Zeitlichkeit, Veränderlichkeit, Gegensätzlichkeit.[1]) Also: Gott ist Einheit[2]), Gleichheit, Verbindung (= dreieinig)[3]);

---

triplex est posse: posse facere, posse fieri et posse factum. poss. 175a. In Gott coincidirt Möglichkeit und Wirklichkeit, er ist alles was sein kann. apol. 40a: (deus) est actu omne possibile. ign. I 4: maximum absolute, cum sit omne id quod esse potest, est penitus in actu. ign. I 16: possibilitas absoluta non est aliud in maximo quam ipsum maximum actu. ven. 29: deus est ante differentiam actus et potentiae. ven. 38: (simplex illud exemplar est) actus omnis posse. poss. 176a: ego sum deus omnipotens, id est actus omnis potentiae.

[1]) ign. II 2. exc. I 10a: multitudinis causa est unitas, sine qua esse nequit. conj. I 4: omnia simplicissimam unitatem exeuntia composita sunt suo modo; compositio, pluralitas, diversitas (alietas) ex numero sunt. conj. I 7: divina unitas . . . antevenit diversitatem, alietatem, oppositionem, inaequalitatem, divisionem (ven. 24) atque omnia alia, quae multitudinem concomitantur; ipsa est unitas omnis pluralitatis, connexio omnium unitorum et segregatorum; invariabilem veritatem tanto clarius intuebimur, quanto absolutius atque unitius concipitur. conj. I 8: omne non primum ab ipso absolutissimo descendens alteritatem versus pergit; compositio ex uno et altero h. e. ex oppositis est. ign. I 7: unitas natura prior est alteritate; inaequalitas (est ex aequali et excedente, ergo) posterior natura est aequalitate. chor. II 7. ven. 23: inaequalis participatio humanitatis homines facit esse plures. id. I 75b: simplex prius composito. exc. I 7a: partibile non potest per se subsistere, est a causa impartibili. gen. 70b: „non idem." glob. II 163a: alterabilia et mutabilia et corruptibilia. ign. I 7: alteritas idem est quod mutabilitas. fid. 3: nil stabile in sensibili mundo.

[2]) ign. I 5: unitas absoluta, cui nihil opponitur, est deus. ign. I 24: omnia uniter; deo convenit unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas. ber. 12: unum absolutum sine omni dualitate intelligitur. id. III 2. 82a: impossibile est, plura esse infinita realiter distincta. fid. 6. 116b: non possunt esse plura aeterna. poss. 180b: unitas, quae de deo dicitur, (non est mathematica, sed) vera et viva omnia complicans.

[3]) ign. I 7: Pythagoras unitatem trinam astruebat; unitas, aequalitas et connexio sunt unum. ign. I 10: unitas non nisi trinitas est; cum dico: unitas est maxima, trinitatem dico; principium sine principio, principium de principio (generatio: ign. I 8), processio ab utroque (unitio: ign. I 9). exc. I 7b. ign. I 19: unum absque numerali multiplicatione triniter est. apol. 39a Augustinus: (in divinis sc. trinitate) si incipis numerare, incipis errare. ven. 21—26. poss. fid. 8 (termini simpliciores et aptiores quam pater, filius, spiritus sanctus): unitas, iditas, identitas. ber. 30: indivisibilitas.

er ist Identität[1]), ist Ewigkeit und Beharrlichkeit[2]), ist die Complication von allem[3]) und somit auch die Coincidenz der Gegensätze.[4]) Daraus folgt die Einheit der göttlichen Eigenschaften.[5])

[1]) gen. 69 b. gen. 70 b: „Idem" identificando evocat nihil aut non ens ad se. vis. 3. vis. 13: nihil infinitati alterum vel diversum; infinitas sic omnia est, quod nullum omnium; ita aequalis uni, quod omnibus. ign. I 21: (infinita unitas) est maior et identior omni expressibili unitate; omnis diversitas in ipso (maximo) est identitas. fid. 8. ven. 14: „non aliud" (non significat tantum sicut idem: chor. II 8) idem praecedit; cui nec aliud nec nihil opponitur, cum etiam ipsum nihil praecedat. ven. 21: „non aliud" praecedit unitatem; unum et idem videntur ipsum non aliud plus caeteris participare.

[2]) ign. I 7: quod alteritatem (= mutabilitatem) naturaliter praecedit, immutabile est, quare aeternum. glob. I 154 a aeternitas mundi creatrix deus est. fid. 5: id quod intelligitur esse ante omne initiatum est aeternum. glob. II 164 a: absoluta duratio, quae est aeternitas, praecedit durationem successivam (seu temporalem).

[3]) conj. II 1 51 b: in divina complicatione omnia absque differentia coincidunt. ign. II 3: unitas infinita est omnium complicatio: deus est omnia complicans et explicans. glob. I 158 a: omnia in deo sunt complicite et inevolute, ut circulus in puncto. poss. vis. 11: aeternitas successionem complicat et explicat.

[4]) ign. I 22: deum esse omnium complicationem, etiam contradictoriorum. ign. I 4. apol. 35 b: aristotelica secta haeresim putat esse oppositorum coincidentiam. ber. 25: beryllus noster acutius videre facit, ut videamus opposita in principio connexivo ante dualitatem, sc. antequam sint duo contraria, sicut si minima contrariorum videremus coincidere, puta minimum calorem et minimum frigus. ign. II 1: maximum est, cui nihil potest opponi. ign. I 6: maximo esse nihil opponitur, nec esse nec minime esse; (apud deum) minime esse est maxime esse. id. II 79 a: deus est supra omnem positionem et ablationem (affirmationem et negationem). vis. 10: in aeternitate omnis successio temporalis in eodem nunc aeternitatis coincidit, ubi futurum et praeteritum coincidunt cum praesenti. vis. 11: ut te (deum) ultra murum coincidentiae complicationis et explicationis reperiam.

[5]) vis. 3. exc. I 7 b: habere in divinis est esse. fid. 9. chor. II 7: deus est, quod habet. chor. II 10: deitas et deus idem (non idem homo et humanitas). ven. 8: quae deo attribuimus, non sunt nisi ratione et nequaquam re (vis. 3: realiter) differentia. ven. 16: quia in non alio sunt ipsum non aliud, non est ibi bonum aliud a magno et vero. ven. 15: verum, quod non potest esse magis verum (= possest), est causa magnitudinis; et pari modo magnum, quod est ita bonum, quod non potest esse melius, est causa bonitatis (et veritatis), et ita de omnibus decem laudabilibus. vis. 3: in deo videre non est aliud ab audire et intelligere, et ita tota theologia in circulo posita dicitur. ign. II 3. ign. I 21: omnis

Unter dem Gesichtspunkte des Absoluten und Relativen, des Unendlichen und Endlichen, der Einfaltung und Ausfaltung ist Gott das Gegenteil der Welt. In diesem Sinne gilt der Satz: Gott ist keines von den Dingen. Zugleich aber soll der entgegengesetzte gelten: er ist jedes Ding. Er ist es ebensosehr, als er es nicht ist.[1]) Soweit das Ding endlich ist, ist Gott es nicht. Was bleibt nun von dem Dinge übrig nach Abzug seiner Endlichkeit? Wiefern sind Gott und Welt identisch? Was ist das, was Gott auf unendliche Weise, die Welt auf endliche Weise ist?

Ein Blick auf die angeführten fünf Gruppen von Bestimmungen des Verhältnisses von Gott und Welt lehrt, dass nur einige unter ihnen eine strenge Gegensätzlichkeit begründen: die Welt ist begrenzt und abhängig (zufällig), Gott ist nicht begrenzt und nicht abhängig. Die vierte jedoch enthält nur eine relative Gegensätzlichkeit: Gott ist reine Wirklichkeit, die Welt ist mit Möglichkeit vermischte Wirklichkeit. Hier ist die Welt nicht mehr das Gegenteil der Göttlichkeit, sondern abgeschwächte, verunreinigte, mit Mangel behaftete Göttlichkeit. Und wenn die Abschwächung und Verunreinigung — wie sich aus der Relativität ergibt — in Graden und Stufen sich darstellt, so ist das minder Unreine

---

theologia circularis; vocabula attributorum de se invicem verificantur circulariter; ut summa iustitia est summa veritas. glob. II 163[a]: cognoscere dei est esse. id. III 11, 90[b]: dei intelligere est eius essentia. chor. II 2: mens, scientia, voluntas idem essentialiter, licet non convertibiliter; mens, licet non sit scientia seu voluntas, non tamen est aliud quam ars et voluntas. conj. II 1, 51[a]: „aliud intelligere intelligentiae, aliud velle“ non divine verum. ber. 29: voluntas non est nisi intellectus. ber. 16: ideae seu dei voluntas. gen. 74[a]: in deo voluntas est coincidens cum ratione. dat. 3: omnipotentia datoris coincidit cum ipsa aeternitate. ign. II 10: motus absolutus est quies et deus.

[1]) poss. 182[b]: deus (cum praecedat omne non esse et per consequens omnem alteritatem et contradictionem) nulli alter vel diversus, licet nihil ad eius aequalitatem accedere possit, cum omnia alia sint altera et finita. ign. I 21: maximum cum nullo nec idem nec diversum. ign. I 4: omne id, quod concipitur esse, (deus) non magis est quam non est; et omne id, quod concipitur non esse, non magis non est quam est; sed ita est hoc, quod est omnia, et ita omnia, quod est nullum, et ita maxime hoc, quod est minime ipsum. conj. I 7: si ipsam simplicissimam tantum unitatem subintras, ita ut eam non potius simplicem (unam) quam non simplicem (non unam) comprobes, arcana omnia penetrasti.

das Reinere. Grade der Unvollkommenheit bedeuten zugleich Grade der Vollkommenheit, und so ordnet sich unwillkürlich das Vollkommenste (Gott) in eine Reihe mit dem mehr und minder Vollkommenen: der Superlativ wird selbst zum Comparativ. Das Grösste ist zugleich ein Grösseres. Der gleiche Fall tritt ein bei der Concretheit. Hat diese Grade — und das behauptet Nicolaus —, so ist das minder Concrete eo ipso das Abstractere. Ein strenger Gegensatz würde dann zwar noch bestehen zwischen dem absolut Abstracten (Gott) und dem absolut Concreten. Ein absolut Concretes aber in der Welt darf Nicolaus nicht zugeben.

Ebenso war die Bestimmung Gottes als der Einheit und der Welt als Andersheit nur eine vorläufige. Sie lautet correct: Gott ist die absolute Einheit, die Welt ist alterirte, herabgesetzte, in Vielheit und Gegensatz gespaltene Einheit.[1]) Die vielen Dinge sind keineswegs pure Nichteinheiten; ist doch die Vielheit selbst (die Sieben so gut als die Acht) immer noch eine Art Einheit, nur nicht die absolute. Und innerhalb der Gegensätze, in welche die Einheit auseinandergeht, ist stets das eine Glied das einheitlichere, göttlichere[2]), z. B. die Ruhe, die Gegenwart, das Wahre und Gute gegenüber ihren Gegensätzen; auch steht die Einheit, welche die Andersheit sich gegenüber hat, der absoluten Einheit, welche nichts sich gegenüber hat, näher als die Andersheit. Die absolute, unendliche Einheit wird nirgends in der Welt angetroffen: die Welt ist die explicatio der göttlichen complicatio. Aber umgekehrt ist auch kein Teil derselben ganz und gar der Einheit beraubt: die Welt ist die Aehnlichkeit oder das Abbild[3]) Gottes. Einiges im Reiche des entfalteten

[1]) conj. I 11: ipsum universum et cunctos mundos et quae ex ipsis sunt, ex unitate et alteritate in invicem progredientibus constitui coniecta, varie quidem atque diverse; supremus mundus in luce (lux = unitas) abundat, non est tamen expers tenebrarum; in infimo vero mundo tenebrae (umbra = alteritas) regnant, quamvis non sit in eis nihil luminis. exc. I 10[a]: dualitas (non est deserta ab uno =) est participata unitas.

[2]) ign. II 3. conj. I 12, 47[a]: aliter in uno absorpta est unitas in alteritate aut econverso, aliter in alio secundum plus atque minus. exc. I 7[b]: anima magis unita quam corpus.

[3]) fid. 8. apol. 40[a]: non est imago (sc. diminuta; Christus dei imago consubstantialis;) adeo similis exemplari, quin per infinitum similior esse possit. ap. th. 5: in omnibus contemplator videt posse ipsum, sicut

Seins trägt selbst widerum den Charakter einer (wenn auch nicht unendlichen) Complication.[1])

Nachdem sich uns so der Gegensatz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit specialisirt hat, fehlt es nicht an einem Anhaltspunkte für die Beantwortung der Frage: was ist es denn, was sich gemeinsam in Gott und Welt findet, dort als vollkommene, hier als (mehr und minder) unvollkommene Wirklichkeit, Abstractheit und Einheit?

Die Welt gliedert sich in Sein, Leben, Erkennen (und Wollen).[2]) Soweit sich im Sein, Leben und Geiste eine

in imagine videtur veritas; omnia non sunt nisi apparitiones ipsius posse. comp. 10: quicquid est et non est ipsum principium, necesse est quod sit ipsius similitudo. glob. II 160[b]: omnia unius exemplaris exemplata. ber. 16: veritas est imparticipabilis, sed in similitudine sua secundum dispositionem recipientis est communicabilis. conj. II 1, 50[b]: ipsum, cuius participatio est omnium pariter et singulorum esse, in omnibus et in quolibet suo quodam modo relucet. fid. 4: relucentia. exc. I 10[b]: figura. exc. X 188[a]. ven. 38: quod factum est, infactibilis aeterni est repraesentatio. poss. 174[b]: temporalia imagines sunt aeternorum. poss. 183[a]: ita a creatura mundi fit dei manifestatio. poss. 183[b]. ign. I 11: visibilia invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et aenigmate. — Die Gottähnlichkeit des Endlichen bekundet sich am deutlichsten in dem Abglanze der Dreieinigkeit in Welt und Geist. chor. II 5: mundus trinus: foecunditas, proles, amor; trinitas, quae in creatura videtur, est a trinitate increata tanquam imago ab exemplari et causatum a causa. chor. II 6: trinitas intellectualis: foecunditas, notitia seu conceptus, amplexus seu voluntas.

[1]) Z. B. die Seele, der Punkt u. v. a., dem dann vorzugsweise der Ehrenname des Abbildes oder der Aehnlichkeit, im Gegensatze zur Entfaltung, zuerteilt wird. id. III 9: punctum est terminus lineae et eius totalitas ac perfectio, quae ipsam lineam in se complicat; nunc explicatur per tempus; omnes complicationes sunt imagines complicationis simplicitatis infinitae et non explicationes eius; mens prima imago; mens viva et incontracta infinitae aequalitatis similitudo. id. III 15, 94[a]: mens est coincidentia unitatis (indivisibilis) et alteritatis (divisibilitatis); mens complicat idem et diversum, intelligens divisive et unitive.

[2]) exc. III 40[a]: sunt a deo ut a patre et principio fontali ipsius esse, vivere et intelligere. ven. 4: requirebat pulchritudo mundi tam illa quae essent, quam quae et viverent, atque etiam quae et intelligerent. ven. 31: totus hic mundus est ex intellectualibus, ex vitalibus et existentibus; primae (sc. intellectualis naturae) existere et vivere est intelligere. ber. 16: alia eo ipso, quod sunt, vivunt et intelligunt. chor. II 9. ap. th. 8: posse eligere (velle) in se complicat posse esse, posse vivere et posse intelligere.

Einheit kund tut, darf dieselbe, mit dem Zusatz der Unendlichkeit, auf Gott übertragen werden, mit umso grösserem Rechte, je vollkommener sie ist.[1])

1) Gemeinschaftlich ist jenen drei Gebieten der Begriff der Kraft oder Tätigkeit.[2]) Sein, Leben und Denken sind bestimmte, begrenzte Tätigkeiten oder Einzelkräfte, Gott ist die unbegrenzte Tätigkeit, die Tätigkeit schlechthin, ist die Urkraft, das Urkönnen. Wo der Cusaner von der Erkennbarkeit Gottes auch für den schlichten Verstand spricht, zieht er am liebsten die dynamischen Begriffe heran. Gott ist das „Posse“ ohne Zusatz, von dem das Sein-, Leben-, Erkennen- und Wählenkönnen mehr und minder adaequate Abbilder sind; die virtus una infinita, also auch in diesem Sinne die „absolute Möglichkeit“.[3]) Die dreifaltige Allmacht ein Können, Sein und Wirken.

2) Gott ist das absolute Sein.[4]) Was an den Dingen wahrhaft ist, ist Gott. Wahrhaftes Sein ist Wesenheit:

---

[1]) exc. VIII 146ᵃ: multa ad unum ordinata habent ut sint. exc. IX 169ᵇ: a deo procedunt sentire, vivere et intelligere, quae sunt perfectiones creaturarum. exc. I 7ᵇ: strictius uniuntur, quae sunt, vivunt et intelligunt. ven. 21, 38. conj. I 12: unitatum graduationes coniecta; unitas uniens (animae) unitate unibili (corporis) perfectior est. ber. 16: esse quanto simplicius, tanto vigorosius et potentius.

[2]) glob. I 154ᵇ: vivere motus quidam est; 155ᵃ: virtus illa, quam animam dicis intellectivam. ign. II 10: esse et intelligere est movere. fil. 68ᵃ: vim quandam omnibus inesse. gen. 73ᵇ: in virtute rei (= intrinseco eius) relucet divina virtus quasi rei inspirata.

[3]) ap. th. 1: est posse ipsum posse omnis posse; 4: posse ipsum omne posse cum addito antecedit; 5: posse cum addito imago est ipsius posse, quo nihil simplicius (perfectius, facilius etc.). glob. I 154ᵃ: facere posse absolutum omnipotentis dei. ven. 38, 39. fid. 8: foecunda simplicitas. id. III 2: una infinita virtus. fil. 168ᵃ: vis absoluta, dominus virtutum. glob. I 156ᵃ. vis. 7. apol. 39ᵃ: Augustinus laudat deum tanquam venam omnis esse. ign. II 8: possibilitas absoluta est deus. — Hieran knüpfen sich verschiedenartige trinitarische Bestimmungen. poss. 175ᵃ: coaeterna sunt absoluta potentia et actus et utriusque nexus. poss. 180ᵇ: esse praesupponit (sui principium =) posse, posse vero nihil praesupponit; filius est, quod pater potest; spir. s.: omnipotentiae et omnipotentis nexus. dat. 5: in patre habent omnia essentiam, in filio potentiam, in spiritu sancto operationem (perfectionem); pater est, filius potest, spiritus operatur omnia in omnibus. exc. I 12ᵃ: agens, agibile, agere. comp. 10: posse, aequalitas, unio.

[4]) poss. 175ᵃ: nihil esse potest, quod deus actu non sit; 183ᵇ: apud deum non est „est et non“, sed est tantum. ign. I 2: coincidit maximitati

Gott ist die Quiddität, die Substanz (Idee und Form) der Dinge. Die Accidentien haben kein Sein, sondern nur ein Dabeisein.[1]) Sein und Einheit sind Wechselbegriffe: je geeinter ein Wesen, desto göttlicher, desto mehr wahrhaft seiend ist es.[2]) Sein ist ein Wertbegriff: je vollkommener Etwas, desto mehr ist es. Umgekehrt das Wertlose und Böse ist nicht. Realitas = unitas = perfectio.[3])

unitas, quae est et entitas; I 6: nec quicquam intelligi potest esse sine esse; etsi hoc nomen esse aut aliud quodcunque nomen non sit praecisum nomen maximi, quod est supra omne nomen, tamen esse maxime et innominabiliter . . . illi convenire necesse est; I 8: unitas dicitur quasi ontitas ab on graeco vocabulo, quod latine ens dicitur, et est unitas entitas; deus namque est ipsa rerum entitas, forma enim essendi est, quare et entitas; I 23: maximum est forma formarum et forma essendi sive maxima actualis entitas. glob. II 161a: in existentibus est ipsum esse; quae existunt, in ipso esse existunt; hoc est esse absolutum, quem creatorem omnium quae sunt credimus. apol. 36a: absolutissimae formae nullum esse abesse potest, quoniam dat omne esse; 39a: deum cum esse coincidere; 37b: est omne ens non entiter. exc. I 10b: ens, quod pariter est minime et maxime ens, sive sic non ens quod maxime ens; non est principium entis nullatenus ens, sed non ens modo dicto. VII 128a: in quolibet est, ut ens est, in nullo vero, ut hoc ens est. Vgl. S. 22, Anm. 1.

[1]) ign. I 16: ipsa est omnium essentiarum simplicissima essentia, ac quomodo ipsa omnium essentia, ita est quaelibet, quod simul omnes, et nulla singulariter. apol. 40b: absoluta omnium quidditas. id. II 78b. — ap. th. 10. chor. I 20. ign. II 3: accidentis esse est adesse. I 18: manifeste patet, ipsum potius sortiri nomen immediate ipsum participantium, sc. substantiarum, quam accidentium; unde Dionysius ipsum plus quam substantiam sive supersubstantialem vocat potius quam superaccidentalem. ber. 28: substantia, forma, quod erat esse, species. ven. 29: divina essentia cum sit incognita, consequens est nullam rerum essentiam cognitione posse comprehendi.

[2]) ign. II 7: ens et unum convertuntur. glob. II 163a: nonne entitatis est unire et connectere? 163b: plura ut plura non habent esse, nisi ut sunt connexa. ven. 21: omnia in tantum sunt, in quantum unum sunt (; unum complectitur tam ea quae sunt actu, quam ea quae possunt fieri; capacius est igitur unum quam ens, quod non est nisi actu sit). conj. I 12: nobilior (atque perfectior) quia unior. glob. I 156a: unitas quanto magis uniens, tanto simplicior et perfectior. fil. 68a: entitas est hoc ipsum unum, quod omnia participant; sic et bonitas et veritas.

[3]) ven. 12. glob. II 167: bonum et nobile atque pretiosum est esse, ideo omne quod est non est valoris expers; nihil penitus esse potest, quin aliquid valeat; deus valor valorum, valor absolutus, omnis valoris causa. poss. 182b: deum, quem entitatem nominamus, solum bonum dicimus.

3) Gott ist absolutes Leben.[1])

4) Gott ist absolutes Erkennen[2]), Sehen, Licht, Vorsehung[3]), unendliche Weisheit[4]) u. s. w. Die Dreieinigkeit

ap. th. 11: vitiosa opera, quia posse ipsum in ipsis non relucet, inania, mala et mortua; 12: inane, defectus, error, vitium, informitas, mors, corruptio et talia carent entitate (hypostasi). exc. IX 164 a: omne malum in bono fundatur. 170 a: (deus cognoscit) peccatum et malum, licet secundum rem non sit aliquid. dat. 4: falsum non est.

[1]) apol. 40 b: absoluta vita viventium. dat. 2. ex. I 15 a cet. „vita erat lux". exc. III 49 b cet. „quomodo ratio divina sit vita". exc. IX 160 a, 169 b. chor. III 21. glob. I 155 b: deus verius vivit quam anima; vita vitarum; 156 b: vivere nobilius in sensitiva quam vegetativa, et adhuc nobilius in intellectiva, sed nobilissime in divina natura, quae est vita viventium. glob. II 161—2. fid. 1: tu es dator vitae et esse. fid. 13.

[2]) compl. th. 4: scientia infinita. ber. 3: primum principium nominatur (conditor) intellectus. vis. 3: deus absoluta ratio; 10: sunt omnia, quia (tu, domine) concipis. exc. VI 103 b, 118 a: cum deus sit purissimus intellectus, se ipsum intelligit. ven. 31: intellectualis natura suprema (antiquissima) est. glob. I 156 a: intellectiva unitrina (sc. cogitans, considerans, determinans) virtus perfectior est, quia magis in ipsa vis illa infinita et perfectissima, quae deus est, relucet. glob. II 167 b: intellectualis naturae valor post valorem dei supremus est. ap. th. gen. 72 b: (intellectualis natura est) signaculum verae et absolutae causae. fid. 4: signaculum sapientiae. id. I 78 a: proxima imago. id. III 1: ut ipsa se mens cognoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat; III 3: mens propinqua imago (III 9: incontracta similitudo) simplicitatis divinae (mentis infinitae); III 4: mens imago (nicht explicatio) complicationis divinae simplicissima inter omnes; III 7: inter divinam mentem et nostram id interest, quod inter facere et videre. apol. 40 a. chor. III 21: deus antiquior (perfectior) intelligentiâ; inter divinam et intellectivam (formam) . . . non potest cadere proportio. chor. I 14. id. II 79 a: conceptus absolutus (in quo sunt omnia) = ars mentis absolutae = idealis forma (aequalitas) omnium.

[3]) quaer. 198 a: intellectuales naturae affirmant regem suum esse ultimitatem omnis perfectionis intuitivae omnium, et hunc nominant theon seu deum, quasi speculationem seu intuitionem ipsam in suo complemento perfectionis omnia videndi. compl. th. 14: deus theos dicitur a videndo. conj. II 1, 50 b: visio (absoluta) divina. exc. IX 169 b. vis. — conj. II 17: lumen divinitatis. dat. 2: lux infinita. ign. I 26: lux inaccessibilis (simplicissima). — ign. I 22: divina providentia. id. III 11: aeterna mens sine successione simul omnia et omni modo intelligendi intelligit.

[4]) fid. 4: omnes philosophi ipsam sapientiam (simplicissimam, i. e. unum deum) esse praesupponitis; participatione unius sapientiae multi sapientes, sapientia ipsa simplici et indivisa in se permanente; complectiturne una sapientia omne id quod dici potest? fid. 12: sapientior

des göttlichen Selbstbewusstseins: Erkennendes, Erkanntes, Erkennen.[1])

5) Gott ist absolutes Wollen, unendliche Liebe, höchste Tugend.[2])

6) Als absolutes Erkennen und Wollen ist Gott unendlicher Geist. Trinität: Geist, Weisheit, Wille.[3])

7) Er ist zugleich absolutes Erkannt- und Gewolltwerden.[4])

---

propinquior est ad sapientiam per se, quae est maxima absolute, et qui minus sapiens remotior; inter sapientiam contractam humanam et sapientiam divinam semper manet infinita distantia. glob. II 161 b: Christus est sapientia h. e. sapida scientia. vis. 19. chor. I 14: omnia deus per sapientiam (verbum intellectuale seu conceptum) facit. id. III 2, 82 b: unum verbum ineffabile (nicht viele Ideen) est praecisum nomen omnium rerum. dat. 4: verbum veritatis = ars absoluta = lumen omnis rationis (absoluta discretio) = filius primogenitus = suprema apparitio (ostensio vera) patris; deus ipse nos genuit in uno filio. (chor. III 4: Christus est ut valor auri in auro puro.) ven. 38: mundus archetypus in aeterna mente dei. ven. 27: terminus. id. III 2, 82 a: humanae artes imagines divinae artis.

[1]) chor. II 6: deus non ignorans se ipsum; verbum generans (concipiens) et genitum (conceptum) nec idem nec aliud. exc. I 7 b: non possumus negare, quin (unitas) se intelligat, cum melius sit se intelligere et ideo rationem sui seu definitionem (ven. 14) seu logon (substantiale verbum) de se generat. comp. 7. ign. I 10: intelligens, intelligibile, intelligere. vis. 12: videns, visibile, videre:

[2]) chor. II 2: principium liberum est; habet in mente seu comprehensione id quod operatur, habet etiam in voluntate; libera voluntas (electio) procedit a mente et scientia seu arte. ven. 27: quia ipsa mens aeterna libera ad creandum et non creandum, vel sic vel aliter, suam omnipotentiam ut voluit intra se ab aeterno determinavit. fid. 8: amor seu voluntas. chor. II 7: in omnibus suo modo reperitur amor. vis. 17: (amor) amans, amabilis, utriusque amoris nexus. id. II 78 b: absoluta perfectio, rectitudo, iustitia, bonitas. fid. 17: deus verax.

[3]) comp. 7: de formatore omnium conceptum facito, ut de mente. id. III 11: mentem nostram sola mens divina mensurat. exc. X 188 b: deus spiritus est. — chor. II 2, II 6, vis. 9, exc. III 40 b. fid. 8: mens (foecundissima simplicitas) ex se exerit sapientiam seu intellectum (notitiam, scientiam, artem, conceptum, verbum), ex quibus procedit voluntas seu amor (operatio, amplexus, dilectio).

[4]) chor. II 2: ibi (in mente) comprehensum et comprehensio seu mentionatum et mens, scitum et scientia, volitum et voluntas idem sunt. fid. 1: nemo appetit in omni eo quod appetere videtur (in intellectuali discursu) nisi bonum (verum), quod tu es. ven. 38: terminus desiderabilium (eligibilium) est omnis desiderii (electionis) causa. exc. III 50 b: rationalis spiritus non appetit nisi scire verum et habere bonum; videt intra se anima id esse deum suum, quod insatiabiliter appetit.

Er ist die präcise Wahrheit[1]) und das höchste Gut (das Ziel aller Tätigkeit).[2])

Mit der Tätigkeit des Erkennens und Wollens tritt die Freiheit auf, welche die Möglichkeit eines Missbrauchs der Tätigkeit bei sich führt. Infolge der Gleichsetzung von Sein und Vollkommenheit spricht Nicolaus der irregeleiteten Tätigkeit das wahrhafte Sein ab: das Böse und der Irrtum ist nichts Reales (vgl. Seite 17, Anm. 3). Da sich ihm nun aber zugleich Realität mit Tätigkeit deckt, gerät er in Gefahr, die missbrauchte Tätigkeit für blosse Untätigkeit, Sünde für ein nur nicht hinlänglich energisches Mitarbeiten an den Aufgaben der Menschheit anzusehen. Er ist ihr in der Tat nicht ganz entronnen. Der Gedanke des radicalen Bösen liegt ihm als Philosophen fern, nicht so fern der eines der Gottheit gegenüberstehenden Princips der Endlichkeit und Unvollkommenheit, wie sich bald zeigen wird. —

All die angeführten Prädicate bezeichnen die Gottheit nur in ihrem Verhältnis zur Welt[3]), sie sagen uns nicht, was sie an sich ist. Unbegrenzt und unabhängig, Complication und Identität der Gegensätze nennen wir Gott in seinem Gegensatze zur Welt, als Nichtwelt. Wahrheit und höchstes Gut nennen wir ihn als Object und Ziel endlicher Tätigkeiten; Allmacht, Ursein, Urwissen und Urwollen als Voraussetzung

[1]) glob. II 161 a. id. II 78 b, 80 b: veritas infinita. id. III 3: deus veritas omnium scibilium. glob. I 158 a: omnia in deo sunt veritas, quae nec est plus nec minus. ign. I 3. fid. 3: veritas una est. chor. II 19: omne verum est a deo vero. apol. 36: deus relucet in creaturis ut veritas in imagine. dat. 4: omnia in tantum sunt, in quantum vera sunt. compl. th. 2: veritas est carentia alteritatis (inalterabilitas). exc. I 10 b, VII 120 b. — id. III 11: citra deum non est praecisio. id. II 79—80. ign. II 1.

[2]) poss. 182 b: nihil appetibilius ipso esse. chor. prol. 124 a: bonum est creator spiritus (appetitus) nostri ad se et est eius principium et finis. chor. II 6: omnia bonum appetunt. ven. 8: maxime unum per se bonum (omnium causa) ab omnibus desideratur. exc. X 188 a: deus est finis omnium suorum operum. ign. I 2: terminus universalis.

[3]) ign. I 24, 10 b: proprium nomen, quod ineffabile per nos dicitur, ex eo proprium, quia non convenit deo secundum aliquam habitudinem ad creaturas, sed secundum essentiam propriam; 11 a: nomina affirmativa, si ei conveniunt, non nisi in respectu (sc. ex infinita potentia) ad creaturas conveniunt (h. e. per infinitum diminute); ita de iustitia et caeteris nominibus, quae nos translative a creaturis deo attribuimus propter quandam perfectionem per ipsa nomina significatam. ign. I 25: pagani deum Jovem nominabant propter mirabilem pietatem. exc. I 10 b: innominabiliter.

weltlichen Könnens, Seins und Tuns; Gerechtigkeit und jegliche Tugend wegen der damit bezeichneten Vollkommenheit; dreieinig als Schöpfer der Welt.[1]) Er ist dieses alles ebensosehr (ja in höherem Grade) nicht, als er es ist.[2]) Selbst die absolute Einheit erschliesst uns nicht das wahre Wesen Gottes. Dieses ist unaussprechlich, unfassbar, über alle Namen und Begriffe erhaben, Gott ist schlechthin transcendent.[3]) Er ist der Ueberseiende, der Uebereine, der

[1]) chor. II 10; unus in essentia, trinus in personis; II 4: cuius (trini creatoris) similitudo in nostro intellectu uno in essentia et trino in operatione praemittitur. apol. 40 b: secundum considerationem infinitatis deus nec pater est nec filius, quia per negationem est consideratio de deo secundum infinitatem. fid. 7: deus ut creator est trinus et unus, ut infinitus nec trinus nec unus nec quicquam eorum quae dici possunt; 8: trinitas in relatione videtur. glob. II 163 b. comp. 10. compl. th. 3 Schluss. ign. I 24, 26. vis. 12: quamdiu concipio creatorem creantem, adhuc sum citra murum paradisi; es plus quam creator.

[2]) ign. I 26: theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa deus non coleretur ut deus infinitus, sed potius ut creatura; et talis cultura idololatria est, quae hoc imagini tribuit, quod tantum convenit veritati; deus est ineffabilis, quia maior est per infinitum omnibus, quae nominari possunt; et hoc quidem quia verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur; sicut et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem nec intellectum nec lucem nec quicquid eorum, quae dici possunt, esse voluit; secundum negativam theologiam est infinitus (infinitas) tantum; negationes sunt verae, affirmationes insufficientes in theologicis. ign. I 17: magnus Dionysius dicit, intellectum dei magis accedere ad nihil quam ad aliquid. fil. 68 b: nec verius hic dicit, qui ait deum omnia esse, quam ille, qui ipsum ait nihil esse aut non esse, cum sciat, deum super omnem affirmationem et negationem ineffabilem, quicquid quisque dicat. exc. I 10 b: affirmatio melius est in negatione (ut in principio suo); non ens entis principium.

[3]) ven. 30: deum (qui nec intelligibilis nec sensibilis est) ex ipsius natura non cognoscimus. ven. 12: deus quid est, uti scibilis est, ignoratur; deus non potest fieri comprehensibilis. chor. prol. 124 a: nullus purus homo (im Gegensatz zu Christus, dem maximus homo) deum concipere potest. glob. I 158 a: conceptus de deo omnem excellit conceptum. id. I 75 b — 76 a: sapientia non aliter scitur, quam quod ipsa est omni scientia altior et inscibilis, ineffabilis, (inexpressibilis, inaccessibilis, inattingibilis,) inintelligibilis, improportionabilis, inapprehensibilis, inaffirmabilis, innegabilis, indubitabilis, inopinabilis. poss. 183 a: deus visibilium invisibilitas; 183 b: super esse et non esse; supra omne simplex et compositum etc.; intelligamus ipsum omnem intellectum excedere (exuperare, exc. X 188 b). fid. 4: invisibilis sapientia omnia excedit. exc. I 10 b: ante omne effabile ineffabile. fil. 68 b. ign. I 16, 26. vis. 9, 12: superexaltatus.

Uebergeist.[1]) Jenseits der Coincidenz thront der Unfassbare, der Ueberabsolute; einzig die Unendlichkeit scheint von dem „super“ verschont zu bleiben.[2]) Gott ist allein sich selbst bekannt.[3]) Wir wissen nur, dass er unwissbar ist. Die Unbegreiflichkeit ist das einzige, was wir mit präciser Wahrheit von ihm aussagen dürfen; jede andere Behauptung ist nur eine der Wahrheit sich mehr oder minder annähernde Vermutung.[4]) Freilich wohnt dieser Negation ein heisser Drang inne, sofort in eine höhere Affirmation umzuschlagen: die

---

[1]) exc. I 10 a: infinitum primum est plus quam ens, cum ipsum praecedat; 10 b: ante ens non ens; non est principium entis nullatenus ens, sed non ens modo dicto; non esse dicit sic non esse, ut per esse significatur, sed melius esse; exc. VII 120 b: neque concipi potest ipsum non esse, nisi hoc dicatur per excellentiam; nam si dicitur non esse, hoc verum modo, quo nos alias res esse concipimus, ipsum non esse, quia est super omne esse illud, quod cadit in nostris conceptibus. Vgl. S. 16, Anm. 4, gegen Ende. — ven. 30: insubstantialis dicitur omnium substantia omnem substantiam excedens. ign. I 18. apol. 38 a: supersubstantialiter. — fil. 68 a: deus est principium supra unum et modum, qui in uno et modo unius se participabilem exhibet. — ign. III 6. quaer. 198 a: eius natura est intellectualem omnem sapientiam per infinitum antecedens; deus invenitur super omnem intellectum, deus deorum. exc. I 10 b: ante intellectum non intellectus. — vis. 13: supra principium et finem ipsa absoluta infinitas.

[2]) vis. 12: ultra coincidentiam creare et creari es tu deus absolutus et infinitus. apol. — fil. 68 a: deum per quamcunque altissimam absolutionem non attingi uti est, sed cum ipso modo absoluto; eo quidem modo absoluto intellectuales naturae imparticipabilem intellectualiter participant. conj. II 7: superdivina unitas. — — ign. I 26: non reperitur in deo secundum theologiam negationis aliud quam infinitas; quare nec cognoscibilis est in hoc saeculo neque in futuro; sibi soli notus est. conj. I 7. apol. 38 a. vis. 9. vis. 13: dum altissime me elevor, infinitatem te video; ob hoc es inaccessibilis; intelligere infinitatem est comprehendere incomprehensibile; infinita bonitas (quantitas) non est bonitas (quantitas) sed infinitas. ven. 12: mira res; intellectus scire desiderat, non tamen hoc naturale desiderium eius ad sciendam quidditatem dei est ei cognatum, sed ad sciendum deum tam magnum, quod magnitudinis eius nullus finis, hinc omni conceptu et scibili maiorem.

[3]) ign. I 16: non apprehendit quid est nisi ipse. poss. 178 a: solum ipsum possest se intelligit.

[4]) chor. II 1: principium potest considerari sine respectu ad principiata, ut non plus sit principium quam non principium; ea consideratione est infinitum, incomprehensibile et ineffabile; sic manet absconditus, et nulli creaturae sed sibi tantum cognitus; et hoc tantum de ipso cognoscimus, quod ipse est infinitas excedens omnem creatum intellectum infinite. dat. 3: quoniam sic loqui de deo ineffabili

Unerfassbarkeit selbst ist auf un- oder überbegreifliche Weise ergreifbar, und das Wissen unsrer Unwissenheit (die „docta ignorantia") ein Schauen des Unwissbaren.[1]) Aber wie ein Heer von Söldnern, nachdem der Feind geschlagen, auch wol die Freunde nicht verschont, so begibt es sich hier, dass die Waffen, welche zur Bekämpfung der bejahenden Theologie geschmiedet waren, der mystischen Theologie selbst gefährlich werden. Es ist ein beständiger Wechsel von Zuversicht und Zaghaftigkeit, von Mystik und Skepsis, der seinen Grund hat in einer principiellen Unklarheit. Nirgends wird unzweideutig erklärt, ob an der Unbegreiflichkeit Gottes nur das Unvermögen des rationellen Erkennens oder die (auch im Jenseits nicht völlig abzustreifende) Beschränktheit jeglicher geschöpflichen Fassungskraft die Schuld trage, ob das Wesen der Gottheit nur dem Verstande oder ob es überhaupt unzugänglich sei. Im Ganzen genommen büsst mit dem zunehmenden Alter des Philosophen die Behauptung der Nichtergreifbarkeit des Absoluten an Nachdrücklichkeit ein. In den Schriften der ersten Periode überwiegt das dialektisch-negative Element, in der mittleren Periode erobert sich das mystische die Herrschaft, um sie in der letzten mit einer auch die affirmative Theologie wider heranziehenden popularisirenden

est loqui loquela, quae est super omnem loquelam, et silentium ibi simile est loqui. ven. 12: quidditas omnium semper quaesita; quanto quis melius sciverit, hoc sciri non posse, tanto doctior; qui dei quidditatem semper scibilem facere scitam nisi sunt, fecerunt labores inutiles.

[1]) apol. 38[a]: tunc reperitur deus, quando omnia linquuntur; 41[a]: quousque elevarer ad melius cognoscendum incognoscibilem deum. id. I 76[a]: accendere ad inaccessibile; ingustabiliter gustatur. conj. II 16: (intellectus) se elevat, ut absolutius in eam (unitatem) uti est pergat; de vero ad veritatem, aeternitatem et infinitatem. ign. I 4: maximum non aliter quam incomprehensibiliter attingimus (I 2: inquiritur, ven. 12: capitur). ven. 30: per scientiam et ignorantiam noscitur deus; est divinissima dei cognitio per ignorantiam cognita. vis. 13: oportet intellectum ignorantem fieri et in umbra constitui, si te videre velit; non accedi potes deus, qui es infinitus, nisi per illum, qui scit se ignorantem tui. fil. 68[a]: ineffabilis intellectuali modo effabilis est. apol. 36[b]: deus, qui est veritas, quia est objectum intellectus, est maxime intelligibilis, et ob suam superexcelsam intelligibilitatem est inintelligibilis. compl. th. 11: incomprehensibilis attingitur, ut est attingibilis in attingente, h. e. secundum mensuram suae capacitatis (quasi secundum angulum oculi). fil. 66[b]: secundum recipientis speculi conditionem.

Tendenz zu teilen. Die unfruchtbare Leere der verneinenden Bestimmungen (Unendlichkeit, Unfassbarkeit, Nichtwissen) mochte sich anfangs dem Nicolaus durch ihre stete Erfüllbarkeit mit anschaulichem Inhalt, auch wol durch die Autorität des Dionysius, verhüllt haben.

Zwei Pole stehen unverrückbar fest. Es ist absolut falsch zu sagen: Gott ist begrenzt, abhängig, böse; und absolut wahr zu sagen: er ist unerfassbar. Zwischen beiden eine unerschöpfliche Fülle mehr und minder wahrer Conjecturen. Es ist wahrer zu leugnen, Gott sei Leben, als zu leugnen, er sei Erkennen. Und es ist wahrer zu behaupten, Gott sei Güte, als zu behaupten, er sei Stein.[1]) Eben durch diese Anerkennung eines Aufsteigens zur Wahrheit unterscheidet sich Nicolaus auf das bestimmteste von den Skeptikern. Es gibt einen Massstab, wenn nicht für Wahr und Falsch, so doch für Wahrer und minder Wahr. Ist das letzte Wahrheitsziel in unerreichbare Ferne gerückt, so ist doch der Weg wenigstens auffindbar, der in dasselbe mündet.

Jede Gotteslehre, die nicht unreligiös oder unphilosophisch sein will, muss auf einen Ausgleich bedacht sein zwischen den beiden Grundauffassungen des Verhältnisses von Gott und Welt, der dualistischen und der pantheistischen. In der Cusanischen, die jeder von beiden einen extremen Ausdruck gegeben, ringen sie mit doppelter Heftigkeit um den Sieg. Nach jener ist der Gegensatz zwischen Gott und Welt ein absoluter; dort Vollkommenheit, Einheit, Superlativ — hier Unvollkommenheit, Gegensatz, Comparativ. Nach dieser ist er ein relativer: dort höchste, vollkommene Einheit — hier minder vollkommene, durch Gegensatz und durch Mehr und Minder getrübte Einheit. Sein philosophisches Denken ging auf den Pantheismus, seinem christlichen Empfinden war der Dualismus teuer. So erscheint die Welt bald des Göttlichen voll, bald des Göttlichen beraubt; der Unendliche bald durch das Endliche erreichbar, bald schlechthin unerreichbar. Die letzte Frage lautet: liegt das minder und mehr Vollkommene

---

[1]) ign. I 26: negationes removentes imperfectiora de perfectissimo sunt veriores aliis; verius est, deum non esse lapidem quam non esse vitam, et non esse ebrietatem quam non esse virtutem; verior est affirmatio deum dicens intelligentiam quam terram aut corpus.

in einer Reihe mit dem absolut Vollkommenen oder nicht? Ist der Comparativ eine Annäherung an den Superlativ oder das Gegenteil des Superlativs? Man kann die Frage auch so wenden: Läuft die Grenze, die das Göttliche vom Nichtgöttlichen scheidet, zwischen Gott und Welt (Gott ist nur, wo Unendlichkeit ist) oder teilt sie die Welt selbst in eine göttliche und eine ungöttliche Hälfte (Gott ist überall, wo Einheit ist)? Nicolaus glaubt beides zugeben zu müssen und beides festhalten zu dürfen.

Wenn der Cusaner diese Schwierigkeit nicht gelöst hat, so liegt die Schuld an ihm, nicht am Problem. Statt den Widerspruch zu versöhnen, hat er ihn stehen gelassen. Nicht darin irrte er, dass er Pantheismus und Dualismus überhaupt, sondern darin, dass er sie in dieser bestimmten Form für vereinbar hielt. Er hat den pantheistischen Gedanken, dass Gott auch das Wertvolle in der Welt sei, auf die Spitze getrieben durch den Satz: Gott ist überhaupt alles, denn das Absolute ist dasjenige, dem nichts gegenübersteht. Die Coincidenz der Gegensätze ist ein bedeutender, in dieser Fassung aber unmöglicher Gedanke. Ebenso hat er den Dualismus überspannt durch die Formel: es gibt keine Proportion zwischen Endlichem und Unendlichem.[1]) Daraus würde die völlige Unerreichbarkeit der Wahrheit resultiren. Ist aber die Wahrheit absolut transcendent, so darf man nicht von wahreren Conjecturen sprechen. Steht das Endliche überhaupt in keinem Verhältnis zum Unendlichen, so kann nicht ein Teil des Endlichen, das Erkennen, in einem näheren Verhältnis zu ihm stehen, als andre Teile desselben, das Leben und das Sein; und ebensowenig das intellectuelle und anschauende Erkennen eine grössere Gottnähe und einen höheren Wahrheitswert beanspruchen als das rationelle und das sinnliche. Jener Grundsatz der völligen Unproportionalität zwischen Unendlichem und Endlichem steht in grellstem Widerspruche zu anderweitigen teils stillschweigend voraus-

[1]) ign. I 3, II 2. apol. 38[a]: non est proportio creaturae ad creatorem; 40[b]: infinitum penitus improportionale. fid. 1: finiti et infiniti nulla proportio. fid. 12. chor. III 21: inter vitam intellectivam et sensibilem quaedam potest esse proportio, cum quaelibet sit finita et creata; inter divinam vitam et intellectivam finitam non potest cadere proportio.

gesetzten teils offen ausgesprochenen Annahmen. Z. B. das Absolute verhalte sich zum Erkennen, wie dieses zum Leben, dieses zum blossen Sein; und ferner die göttliche Einheit verhalte sich zur Einheit der Vernunft, wie diese zur Einheit des Verstandes.[1])

Wer näher auf das Verhältnis eingeht, in welchem die beiden Grundtriebe, der pantheistische und der dualistische, im cusanischen Denken zu einander stehen, wird finden, dass jener minder bewusst aber stärker, dieser bewusster aber minder stark auftritt. In dogmatischen Fragen siegt meist der Theolog und mit ihm der Dualist: die Gnade ist nicht nur eine Unterstützung der Natur. In der Ethik behauptet die pantheistische, quantitative Auffassung entschieden das Uebergewicht. Die Widergeburt, die Umkehr vom Bösen zum Guten, die der Prediger zwar nicht aufgibt, mildert sich doch dem Denker zu einem Aufsteigen vom Niederen zum Höheren. Geist und Fleisch verhalten sich nur noch wie Stärke und Schwäche, Egoismus ist kaum mehr als gehemmte Güte. Am heftigsten entbrennt der Kampf auf dem Gebiete der Mystik. Bald soll man zu Gott gelangen durch allmäliges Emporsteigen, bald durch einen Sprung. Dem pantheistischen Mystiker ist Anschauung der oberste Grad unter mehreren Graden des Erkennens: Schauen ist höchstes Wissen; dem dualistischen Mystiker ist sie das Gegenteil alles Erkennens: Schauen ist Nichtwissen. Bald soll die Anschauung schon hienieden ins innerste Wesen des Absoluten eindringen, bald ist es selbst im Jenseits nur ein Modus Gottes, den sie ergreift.[2]) Dass auch hier sich der Schwerpunkt auf die

[1]) conj. I 8: habet se intelligentia ad rationem, quasi deus ipse ad intelligentiam; verbum intellectuale ratio est, in quo ut in imagine intellectus relucet; intelligentia nihil horum est, quae dici aut nominari possunt, sed est principium rationis omnium, sicut deus intelligentiae. conj. I 12. fid. 12: qui sapientior est, propinquior est ad sapientiam per se, quae est maxima absolute, et qui minus sapiens, remotior.

[2]) poss. 174[b]: invisibilia conspiciuntur invisibiliter seu mentaliter. id. II 80[b]: ut intuearis omnia in simplicissima rectitudine verissime, praecisissime, inconfuse et perfecte, licet medio aenigmatico, sine quo in hoc mundo dei visio esse nequit, quousque concesserit deus, ut absque aenigmate nobis visibilis reddatur (quousque nos in gloriosam fruitionem veritatis transferat aeternaliter permansuros). S. 22, Anm. 2 wurde die wichtige Stelle citirt: fil. 68[a] (modo absoluto).

Seite der quantitativen Auffassung neigt (der das Höchste nur als ein Höheres, nicht als ein Anderes gilt), ist daraus ersichtlich, dass der Philosoph von der pantheistischen Position ausgeht und zu ihr zurückkehrt (affirmative und mystische Theologie); der Dualismus (negative Theologie) ist nur ein Durchgangspunkt.[1])

[1]) Vgl. den Brief aus dem Jahre 1453 bei Scharpff 1871, S. 186.

Schöpfung.

Wir haben zwei Seinsarten des Seienden kennen gelernt, eine unendliche und eine endliche. Jedes Ding ist in Gott als in seinem Grunde auf eine einheitliche, abstracte, actuelle, ewige, kurz auf wahre Weise[1]; in sich selbst als im Abbilde der Wahrheit auf eine andersheitliche, gegensätzliche, concrete, mehr nur potentielle, zeitliche, kurz auf unpräcise, minder wahre Weise. Wir wissen, wie die Welt ist. Jetzt gilt es zu ermitteln, wie sie ward.

Der Hervorgang des Endlichen aus dem Unendlichen ist zu denken als ein gradweises Herabsteigen der absoluten Einheit in die Andersheit, als ein sich Entfalten Gottes in das Nichts, als ein Heranrufen des Nichts zum Sein.[2] Wie das zugegangen ist, lässt sich nicht in Begriffe fassen[3], wir müssen das Unbegreifliche uns durch Analogien nahe zu bringen suchen. Die Ausdrücke „Abfall" und „Emanation"[4], durch welche der Vorgang veranschaulicht wird, sind in durchaus harmloser Bildlichkeit gemeint, wie denn emanatio im Mittelalter überhaupt nicht den engen Sinn der Neuzeit hatte. Ein eigenwilliges Sichlosreissen des Endlichen, eine physische Wesensnotwendigkeit, die das Unendliche sich

[1]) dat. 3. ign. II 4: sine pluralitate.

[2]) conj. II 7: descendit unitas absoluta in intellectualem (infinitatem seu unitatem), intellectualis in rationalem, rationalis in sensibilem. gen. 70[b]: coincidentia descensus eiusdem ad non idem et ascensus non idem ad idem; idem identificando evocat nihil aut non ens ad se. poss. 183[a].

[3]) apol. 40[b]: creaturae esse est ab esse absoluto modo quo dici aut intelligi nequit. ign. II 2, 3. dat. 3. glob. 157[b]: Joannes: (posse fieri) dei creatura videtur. Cardinalis: recte concludis; hoc enim sic concedi debere, viva ratio necessitat; licet quomodo hoc concipi possit, non reperiat; conceptus de materia (sicut de deo) omnem fugit conceptum.

[4]) ign. 18. dat. 2, 3. — ign. II 4.

endlich darzustellen zwänge, ein selbständiges Hervorgehen der niederen Stufen aus den höheren soll damit nicht eingeräumt sein. Die Welt ist das Geschöpf Gottes, das Product seiner freien Willenstat[1]), und die verschiedenen Stufen sind zugleich in's Dasein getreten. Desgleichen darf man der cusanischen explicatio keineswegs den heutigen Begriff der Entwickelung unterschieben, der für deren Subject eine Förderung, den Gewinn eines erhöhten, reicheren Daseins bedeutet. Einen Beigeschmack dieses modernen Sinnes nimmt der Begriff der „Auswickelung" erst in der Erkenntnislehre an; hier dagegen gilt durchaus die complicatio des Vielen in der göttlichen Einheit als der vollkommenere Zustand.[2]) Am häufigsten wird der Ausdruck „verschiedene Teilnahme" des Endlichen am göttlichen Sein[3]) gebraucht, dessen Unbestimmtheit schon dem Platon so oft zum Vorwurf gemacht worden ist. Dass die Participation nicht nur einen Spender, sondern auch einen vorher vorhandenen Empfänger voraussetzt, dass also das Dasein des Teilnehmenden nicht aus seinem Teilnehmen am Dasein, und die Unvollkommenheit des empfangenden Wesens nicht aus der Unvollkommenheit der Teilnahme erklärt werden darf, hat Nicolaus übersehen.

Wir mussten zwei Bestandteile des Endlichen sondern: den Weltinhalt (Sein, Tätigkeit, Vollkommenheit) und die Form der Endlichkeit. Ihren Inhalt — alles Wertvolle und Einheitliche — haben die Dinge von Gott, ihre Endlichkeit aber haben sie nicht aus Gott, noch aus irgend einer positiven Ursache, sondern — aus Zufall.[4]) (Der Begriff der Contingenz weist, wie noch vieles andre, auf Duns Scotus zurück. Doch

---

[1]) ven. 4: posse fieri ipsius (mundi pulchri) et in ipso complicite omnia ad illius mundi constitutionem creavit necessaria. ven. 9: posse fieri esse dei creaturam, expressius (quam philosophi) dixit Moses. ven. 39. ign. II 1. glob. II 165b: et creator stante, aeterna, immobili et immutabili intentione omnia creat.

[2]) ign. II 3: creatura nihil confert deo.

[3]) conj. II 6: participantia unitatem in alteritate varie ipsam participant, alia perfectius et propinquius, alia alteratius et remotius. ign. II 2.

[4]) ign. II 2, II 8: mundus ex contingenti finitus. vis. 14. glob. II 163a: omnia creat deus, etiam alterabilia et mutabilia et corruptibilia, tamen alteritatem et mutabilitatem corruptionemve non creat; cum ipse sit ipsa entitas, non creat interitum sed esse; quodsi autem intereant aut alterentur, non habent a creante, sed sic contingit; deus est causa

ist eine starke Verschiebung des Sinnes eingetreten. Bei Duns Scotus ist die Zufälligkeit Ausdruck und Folge der Freiheit und bezeichnet die dem Zwange der logischen Notwendigkeit enthobene, daher für die Vernunft nicht bis auf den Grund durchdringbare Tatsächlichkeit oder das Anderseinkönnen der Producte des göttlichen Willens. Nicolaus dagegen benutzt den Begriff, um Gott von dem Vorwurf freizusprechen, als habe er den Geschöpfen die Unendlichkeit und Vollkommenheit vorenthalten, die er ihnen zu verleihen im Stande gewesen wäre. Für die cusanische Bedeutung der Contingenz als einer weder begreiflichen noch dem Willen Gottes unterworfenen Tatsächlichkeit schien die Uebersetzung „Zufall" die einzig zulässige.) Eben in diesem gebotenen Zusammendenken der absoluten Notwendigkeit, aus der das Creatürliche stammt, und der Zufälligkeit, ohne die es nicht ist, besteht nach Nicolaus die für den Begriff unvollziehbare Forderung. Die Endlichkeit ist etwas, was ist und doch auch nicht ist, was weder Sein hat noch blosses Nichts ist. Das endliche Ding ist gleichsam zwischen Gott und dem Nichts.[1]) Was es Einheitliches und Wertvolles ist, das ist (aus) Gott. „Gott schafft alles" heisst soviel als „er ist alles".[2]) Nicht an Gott liegt es, dass das Sein, welches er neidlos und einheitlich mitteilt, verschieden, nämlich in Graden der Vollkommenheit, aufgenommen wird. Das Sein ist nicht so wie es ist, sondern nur auf abgeschwächte und verschiedene Weise participirbar.[3]) Die Vielheit der Dinge entsteht dadurch, dass Gott im Nichts

---

efficiens materiae, non privationis et carentiae, sed opportunitatis seu possibilitatis, quam carentia sequitur; ita quod non sit opportunitas absque carentia, quae contingenter se habet; malum igitur et posse peccare et mori et alterari non sunt creaturae dei, qui est entitas; de essentia igitur cuiusque non potest esse alteritas, cum in ipsa non sit entitas nec sit in ipsa entitate. exc. IX. 170a: dico deum non creasse defectum seu infirmitatem seu mortem. Hauptstelle für das Folgende: ign. II 2—3.

[1]) conj. I 11. poss. 182b: esse aeternum ante non esse, esse initiatum post non esse.

[2]) ign. II 2: non aliud videtur esse creare, quam deum omnia esse. ign. I 8. dat. 3.

[3]) exc. III 40a: ex bonitate principii seipsum diffundentis sine immutatione et divisione, sunt omnia. chor. II 9: creator dat sine sui diminutione. ven. 28. exc. I 9b: unitas imparticipabilis. fil. 68b: unum sine modo participari nequit. dat. 2: (donum optimum) non potest recipi,

ist. Die Dinge ohne ihn sind nichts, aber er ist ohne die Dinge, er erschöpft sich nicht in der Welt.[1]) Wie sich Gott in den Dingen entfaltet und gleichsam vervielfältigt, wie die Vielheit aus dem Einen stammt ohne Vervielfältigung[2]), das ist nicht zu begreifen, und die Fassung des Hervorgangs als Werkes der göttlichen Allmacht ist eben das Zugeständnis, dass uns die Art des Insichfassens und Aussichentfaltens unbekannt und nur die Tatsächlichkeit desselben gewiss ist. Wieweit nun diese Unbegreiflichkeit durch die Anerkennung eines die Gegensätze ineinanderschauenden Geistes modificirt wird, soll uns später beschäftigen. Dann wird es sich auch zeigen, ob und wiefern im göttlichen Geiste selbst eine Vielheit von Ideen (und damit ein gewisses Beabsichtigen der Andersheit) anzunehmen sei.[3])

Es wäre dem Cusaner ein Leichtes gewesen, die beschränkte Aufnahmefähigkeit der Geschöpfe für das göttliche Sein auf einen unerforschlichen Ratschluss Gottes[4]) zurückzuführen. Allein die Allgüte Gottes schien ihm ein Wollen des Endlichen und Beschränkten als solchen auszuschliessen, auch mochte er es seiner philosophischen Ehre schuldig zu sein glauben, so tief wie möglich mit dem Begriffe in das Rätsel einzudringen. Die Mitwirkung des Nichts, die sich zuweilen als lockender Ausweg bietet, wird ausdrücklich verschmäht. Dass aber der nun zur Hilfe herbeigerufene „Zufall", abgesehen davon, dass er der Allmacht Schranken setzt, ein Irrationales weit schlimmerer Art ist als das, an dessen Stelle er tritt, scheint ihm entgangen zu sein.

Das Herabsteigen der unendlichen Einheit vollzieht sich in Graden allmäliger Verringerung des Seins- und Wahrheits-

---

ut datur, quia receptio dati fit descensive; dat. 3: data aeternitas contracte seu principiate recepta. conj. II 6: unitas non quidem uti est, sed in alteritate participabilis est; participatur actualitas in potentia. vis. 10—16.

[1]) ign. III 1.

[2]) gen. 70b: idem immultiplicabile.

[3]) ign. II 9: non est possibile plura distincta exemplaria esse; unum infinitum exemplar tantum est sufficiens et necessarium; admiramur quomodo unica ratio simplicissima omnium sit etiam diversa singulorum. vis. 10: unicus conceptus tuus omnia et singula complicat. Dagegen ven. 4: requirebat pulchritudo mundi . . . quod variae essent species seu modi pulchritudinis, quae sunt divinae mentis practicae praedeterminatae rationes.

[4]) ber. 29: voluntas creatoris ultima essendi ratio.

gehaltes, und zwar so, dass sich die Reihe der Wesen bei aller Stetigkeit des Zusammenhangs in wenige grössere Gebiete oder Stufen (Welten, Einheiten) gliedert. Die Einteilung und Benennung dieser Stufen fällt sehr verschiedenartig aus, je nachdem dabei der Gesichtspunkt der Modalität, der Begrenztheit, der Zeitlichkeit, des Tätigkeitsinhaltes, der Erkenntnisfähigkeit und Erkennbarkeit u. s. w. massgebend ist. Die Zahl derselben schwankt zwischen drei und vier. Die unendliche Einheit (Gott) wird meist als oberste Welt mitgerechnet, die unterste, fast gänzlich von der Einheit verlassene Stufe zuweilen als äusserster Umkreis, als grobe Rinde der Endlichkeit ausgeschlossen.[1])

[1]) conj. I 14.

Kosmologie.

Ehe wir in die Stufenlehre selbst eintreten, sei der Lehre vom Universum und von der Individualität gedacht, durch welche die Emanationstheorie eine eigentümliche Modification erhält. Während bisher die „Einheit“ den Inhalt repräsentirte, an dem sich der Process der gradweisen Verendlichung vollziehe, erscheint nunmehr die „Unendlichkeit“ selbst einer Abschwächung fähig. Das ist eine bedeutsame Wendung zum Pantheismus, der sich hiermit zugleich dem Individualismus erschliesst. Die Begriffe Unendlich und Absolut, die uns für untrennbar, ja identisch galten, treten jetzt auseinander, und die der Einheit und Unendlichkeit werden derartig eng verknüpft und fast synonym genommen, dass die Gottheit eben nur den Vorzug einer besseren Unendlichkeit geniesst. Der Schritt von der absoluten oder „negativen“ Unendlichkeit Gottes zur Endlichkeit der Einzeldinge geht durch die Mittelstufe des Universums als des „privativ“ Unendlichen.[1]) Diese schlechte Unendlichkeit oder Unbegrenztheit ist weder unendlich noch endlich[2]), ihre Einheit und Identität ist „nicht ohne“ Vielheit, Verschiedenheit und Contraction. Zwischen das überräumlich Unbegrenzte und das räumlich Begrenzte tritt also das räumlich Grenzenlose, zwischen das ausserzeitlich Ewige und das dem zeitlichen Wechsel, dem Entstehen und Vergehen Unterworfene das Beständige oder zeitlich Ewige,

---

[1]) ign. II 4. Die Annahme der Unendlichkeit des Weltalls trug dem Cusaner das Lob des Cartesius ein. Er kennt übrigens ausser der negativen (wahren) und der privativen noch eine dritte Unendlichkeit, die er dem Werdenkönnen zuschreibt. Die formlose, zu allem willfährige und gefügige Materie oder Möglichkeit ist unbegrenzt und unendlich aus Mangel, nicht wie Gott aus Ueberfluss. ign. II 8.

[2]) ign. II 1. sine termino, interminatum. vgl. exc. I 10a: infinitas finibilis und infinitas finiens.

zwischen das Absolute und das Individuelle das Universale (Universalität ist Einheit von Vielem), zwischen das absolute Maximum und das nur als ein Mehr und Minder Existirende das concrete Maximum.[1]) Wenn Gott in Sonne und Mond das, was sie sind, auf absolute Weise ist, so ist das All in ihnen das, was sie sind, auf concrete Weise. Das absolute Sein der Sonne ist nichts anderes als das absolute Sein des Mondes. Aber das concrete Sein des Universums ist anders in der Sonne als im Monde; in jener ist es Sonne, in diesem ist es Mond. Gott ist mittelst des Universums in allem, und die Vielheit der Dinge ist mittelst des einen Universums in Gott.[2]) — Das Weltall als das Universale umfasst die Universalien, die in zunehmender Concretheit zum Individuum sich verdichten. Es ist die Gesammtheit der zehn höchsten Allgemeinheiten (quasi decem generalissimorum universitas), auf welche die Gattungen, dann die Arten folgen. — Die ewige Dauer in der Zeit teilt das All mit den reinen Geistern. Die Engel[3]) gehören, als sinnen- und wechselfrei, dem Reiche des Beständigen, des rein Geistigen oder der „eingeschränkten Notwendigkeit“ an.

Aber nicht nur das Weltganze, auch das Individuum erfreut sich einer gewissen Unendlichkeit.[4]) Wie die göttliche Einheit in Jeglichem widerglänzt — das einzelne Ding ist ein „Dieses“ und damit ein „Nichtandres“ und „Eines“, ist Identität wenigstens mit sich selbst; daher das Schaffen ein identificare oder idem facere[5]), — so auch die Unendlichkeit. „Wenn alles in Gott und Gott in allem ist, so ist auch alles in allem und jedes in jedem.“ Auf diese Weise gewinnt der (übrigens schon von Plotin im gleichen Sinne angezogene) Satz des Anaxagoras eine tiefere Bedeutung, als bei seinem Urheber.

[1]) Ein drittes, zugleich absolutes und concretes Maximum ist ihm der Gottmensch. ign. I 2. Diesem ist das dritte Buch der docta ignorantia gewidmet.

[2]) Hauptstelle über das Universum: ign. II 4. Eine Vermittelung des Unendlichen und Endlichen durch die „Weltseele“ weist Nicolaus ab. ign. II 9. — poss. 175b: solare esse ei (deo) non deficit, sed habet ipsum meliori essendi modo, quia perfectissimo et divino.

[3]) glob. II 162b. ven. 37.

[4]) individuorum infinitas. Hauptstelle: ign. II 5.

[5]) gen. 70b: idem identificat: quodlibet est idem sibi ipsi et alteri valde oppositum. vis. 14: una creatura altera ab alia, quamvis una non

Kein Wesen, das nicht, wie es sich von jedem unterscheidet, so auch mit jedem übereinstimmte.[1]) Jedes Ding ist eine eigentümliche Contraction des Universums, alles ist in ihm es selbst.[2]) In jedem Teile ist das Ganze und durch dieses jeder Teil. Darin besteht der Weltzusammenhang[3]), dass jegliches in jeglichem ruht, dass die eine Stufe auf die andre hinweist, keine ohne die übrigen sein kann, dass sämmtliche Weltglieder in innigster Wechselbeziehung Förderung gewähren und empfangen, etwa so wie die Glieder des Leibes einander unterstützen: Hand und Fuss sind im Auge Auge, und als Auge unmittelbar im Menschen. In jedem Teile spiegelt sich das Ganze[4]): der ganze Mensch spiegelt sich in

sit alia; . . . . pluralitas formarum partium in forma totius est unitas. ign. I 8: aequalitas essendi est, quod in re neque plus neque minus est, nihil ultra nihil infra. ven. 23: cunctis inter se inaequaliter inaequalibus, licet nullum omnium sit aequalitatis expers, per quam quodlibet est id quod est aequaliter, quia nec plus nec minus, et penitus non aliud quam id quod est.

[1]) ign. III 1: omnia ad invicem differre necesse est; inter plura eiusdem speciei individua diversitatem graduum perfectionis cadere necesse est; nihil in universo, quod non gaudeat quadam singularitate, quae in nullo alio reperibilis est; principia individuantia in nullo individuo in tali possunt harmonica proportione concurrere, sicut in alio. fid. 1. ven. 23: non possunt plura esse praecise aequalia, non enim tunc plura essent (ign. III 1: tunc plura esse desinerent; glob. II 162 a: multa et plura sine varietate nec multa nec plura essent, alias idem essent), sed ipsum aequale; concordant igitur pariter et differunt omnia. conj. II 3: quodlibet cum quolibet concordat atque differt; omne sensibile cum omni sensibili quandam habet universalissimam concordantiam et specialissimam differentiam; omne sensibile hoc aliquid singulariter existens cum omni et nullo concordat, ab omni et nullo differt. conj. II 5, 6.

[2]) ign. II 4: universum in quolibet diverse. II 5: cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, — es wäre sonst Gott — contrahit omnia, ut sint ipsum; omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu id quod est.

[3]) ign. III 1: ut omnia, quamquam sint differentia, sint et connexa. apol. 40 a: omnia ad se invicem quandam nobis tamen occultam et incomprehensibilem habent proportionem, ut ex omnibus unum exurgat universum. ven. 30: omnia concordans . . . . et unam universi conspirationem et harmoniam pulchrifaciens. ign. II 12, 22 a: ita quidem deus omnia creavit, ut dum quodlibet studet esse suum conservare quasi quoddam munus divinum, hoc agat in communione cum aliis.

[4]) glob. I 157 a: in omnibus partibus relucet totum; omnia ad universum suam tenent habitudinem et proportionem.

der Hand, vollkommener im Haupte. Alles ist in Allem, das Niedere im Höheren, das Höhere im Niederen. Das Niedere ist im Höheren nach der Natur des Höheren[1]): die Wirkung ist in der Ursache Ursache, die Hand ist vollkommener in der Seele, das Leben ist in der Vernunft auf edlere Weise als in der vegetativen Kraft; auf eine edlere, nämlich auf beständige und unzerstörliche Weise: wenn auch die Hand verdorrt, die vegetative Kraft oder Substanz verdorrt nicht, sondern ist in der unzerstörlichen vernünftigen Kraft des Menschen immerwährend. Das Höhere ist im Niederen nach Weise des Niederen[2]): die Ursache ist in der Wirkung Wirkung, die Gattung im Individuum Individuum, der Intellect im Sinne Sinn. Hierauf beruht die Vollkommenheit der Welt und jedes Einzelnen in ihr.[3]) Jedes Ding ist vollkommen, ruht begnügt in sich, liebt und hegt das eigne Sein; wonach sollte es verlangen, da es alles in sich enthält? Zum Triebe der Selbsterhaltung gesellt sich allerdings der der Selbstvervollkommnung, allein dieser bedeutet nur den Drang, die in der eignen Natur vorhandenen Keime zu entwickeln, nicht das

[1]) glob. I 156 b: inferiora in superioribus sunt secundum naturam superioris; ut vivere nobilius in sensitiva quam in vegetativa, et adhuc nobilius in intellectiva; ubi in substantialem identitatem cum incorruptibili (perpetua) virtute intellectiva perveniunt; dum manus arescit, substantia animae vegetativae et sensitivae non arescit, sed manet semper . . . . licet desinat vegetatio et sensatio manus. poss. 175 b: essentia manus verius habet esse in anima quam in manu. conj. II 10: sensus in intelligentiis intellectualis (est naturae). ven. 16: causata in causa causa sunt.

[2]) ven. 8: superiora in inferioribus esse participative, inferiora vero in superioribus excellenter. exc. I 10 a: omnia posteriora prioribus participant. conj. II 1, 51 a: non est intelligentia in ratione nisi in alterata participatione. conj. II 10: in inferioribus spiritibus unitas spiritualis, quae intellectualis dici potest, in alteritate spirituali absorbetur; vegetativus spiritus in sua tenebrositate occultat intellectualem. conj. II 16: intellectus in sensum descendit, ut sensibile ascendat in ipsum; intellectus in sensu sensus est. — ven. 17. conj. I 14: omnia sunt in primo mundo; omnia in secundo; omnia in tertio, in quolibet modo suo. conj. I 6: omnia in deo deus, in intelligentia intellectus, in anima anima, in corpore corpus. ven. 17.

[3]) glob. I 154 a: mundus factus ita perfectus, sicut fieri (esse) potuit; 154 b: perfectus valde. ign. II 2: omnem creaturam ut talem perfectam, etiam si alterius respectu minus perfecta videatur. III 1: ut quisque in seipso contentetur. ven. 30. ven. 15. ber. 35: hanc (suam) speciem summe colit omne individuum, et ne perdat, omnem curam adhibet; et ipsam tenere est ipsi dulcissimum et desideratissimum.

Verlangen, in eine andere Gattung überzugehen. Er ist nur auf eine formelle, nicht auf eine inhaltliche Bereicherung gerichtet, seine Betätigung ist blos eine Bewegung vom Ansich zum Fürsich. Indem so das „concret“ alles Enthalten (alles auf sich Einschränken) gedeutet wird als ein „potentiell“ alles Enthalten, ist die Brücke geschlagen vom Optimismus des Seins zum Optimismus des Werdens.[1]) Die stolze und neidlose Selbstgenügsamkeit des Individuums verträgt sich freilich nicht zum besten mit jener Stufenordnung, in der jeder qualitative Unterschied zugleich einen quantitativen, nämlich die Grösse des Abstands vom Absoluten, ausmacht. Vollends unerklärt bleibt auf dem Boden dieser Weltanschauung die religiöse Sehnsucht nach dem Absoluten, die sich dem Cusaner oft grossartig ins Kosmische erweitert. Der Optimismus des unmittelbaren Lebens ist der Feind der Religion.

Ein vollkommenerer Spiegel der Welt als die übrigen Weltwesen ist der Mensch, er verdient in eminentem Sinne den Namen des Mikrokosmos. Er bildet die höchste Stufe der sinnlichen Welt und zugleich die unterste der geistigen und steht — nach dem gern widerholten Ausdruck der Mystiker — gleichsam am Horizont zwischen Zeit und Ewigkeit. Was das Universum universell, das besitzt er particulariter, proprie und discrete. Er enthält potentiell die ganze Welt.[2])

[1]) ign. II 2: quiescit omne esse creatum in sua perfectione, quam habet ab esse divino liberaliter, nullum aliud creatum esse appetens tanquam perfectius, sed ipsum quod habet a maximo praediligens quasi quoddam divinum munus, hoc incorruptibiliter perfici et observari optans. vis. 4: nulla res est, quae esse suum non praeferat cunctis, et modum essendi suum omnibus aliorum essendi modis; et ita esse suum tuetur, quod omnium aliorum esse potius sinat in perditionem ire, quam suum. fid. 13: omnes homines non nisi aeternam vitam in sua natura humana desiderant et expectant; non appetunt homines beatitudinem, quae est ipsa aeterna vita, in alia quam propria natura; homo non vult esse nisi homo, non angelus; vult autem esse homo beatus, qui ultimam felicitatem assequatur. exc. IX 175[a]: intra esse suum clauditur appetitus.

[2]) conj. II 14: humanus mundus; humanitatis unitas est infinitas humaniter contracta. ign. III 3. exc. I 13[b]: mixta natura, tanquam ab utraque (spirituali et corporali) procedens, est homo. exc. VI 112[a]: (media natura) humana cum angelis participat per intellectum et cum bestiis per animalem naturam. glob. I 157[a]: parvus mundus; universum plus relucet in ea parte, quae homo dicitur, quam in alia quacunque. ven. 18. ven. 32: ipsum (microcosmum hominem) in horizonte temporis et perpetui collocavit. dat. 5.

Dieser pantheistische Individualismus ist ein aufblitzender Gedanke, dem der Cusaner eine Durchführung nicht gegönnt hat. Er fragt weder, ob nicht, wenn jedes in jedem ist, auch jedes aus jedem werden könne; noch ist er sich klar darüber, was eigentlich das Alles und Jedes sei, von dem behauptet wird, dass es in allem und jedem sei; da er es doch so wörtlich nicht meinen konnte, dass etwa in irgend einer Weise die Farbe die Tugend, die Gerechtigkeit das Grün enthalte. Ursprünglich ist es ihm natürlich die überconcrete (nicht in unsrem Sinne abstracte!), gegensatzlose, unendliche Einheit, die sich im Individuum zu diesem bestimmten Sein einschränkt. Bald mischt sich immer mehr Concretes hinein, wie wenn er Ursache und Wirkung sich gegenseitig enthalten lässt und die Auferstehung allein des Menschen für hinreichend erklärt, der ja die Vollkommenheit der Tiere sei.[1] Auch dem Allesenthalten des Geistes hat er mehr Bewunderung als Nachdenken geschenkt. Die kühn realistische (nach heutigem Sprachgebrauch idealistische) Fassung — alles ist im Geiste Geist oder auf geistige, also auf höhere, also auf wahrere Weise — wird nicht festgehalten, geschweige durchgehend verwertet. Gott schafft die wirkliche Welt, der Mensch schafft in Aehnlichkeit der wirklichen eine begriffliche Welt.[2] Dieses Zugeständnis an den Nominalismus war nur möglich infolge einer principiellen Unentschiedenheit hinsichtlich des Begriffs der Wirklichkeit. Die realistische oder idealistische Ueberzeugung: die Dinge verhalten sich zu den Ideen, wie die Ideen zu Gott, wird verdrängt oder doch beeinträchtigt durch die nominalistische: die Begriffe verhalten sich zu den Dingen, wie die Dinge zu Gott. Also sind die Dinge im Geiste auf minder wahre Weise. Das Erkennen ist ein blosses Abbilden, der Begriff nichts als eine Aehnlichkeit des Dinges.[3] Die Uebermacht der mit der nominalistischen verbündeten naiven Weltansicht war zu gewaltig, als dass Nicolaus aus dem Grundsatze, dass das Höhere der Grund des Niederen, der Geist die wahrere Wirklichkeit sei, die Consequenz hätte ziehen dürfen, dass das vermeintlich Reale, die Körperwelt,

---

[1]) ign. III 8: ut alia animalia non sit necesse resurgere, cum homo sit ipsorum perfectio.

[2]) glob. II 165 a.

[3]) id. III 2—7.

nur gedacht werden könne als ein Product des wahrhaft Realen, des Geistes, oder als ein Phaenomen innerhalb desselben und für denselben. Der Cusaner war genial genug, um den Gedanken der Monadologie zu fassen, und seine Neigung zur Paradoxie gross genug, um ihn auszusprechen. Ihn zu fixiren und auszugestalten vermochte er nicht. — —

Das System der Stufen gliedert sich nun folgendermassen. 1) Nach der Kategorie der Unendlichkeit (ich meine des Allesenthaltens) ergab sich die Dreiteilung: Gott die grösste, das Universum die grosse (Makrokosmos), der Mensch die kleine Welt (Mikrokosmos).[1]) 2) Nach dem Gesichtspunkt der Zeit die (platonische) des ewigen oder göttlichen, des unvergänglichen oder (rein) geistigen und des zeitlichen oder sinnlichen Seins.[2]) In erkenntnistheoretischem Gewande erscheint ebendiese Gliederung als die Welt Gottes, des Geistes und der Dinge[3]); wogegen sie sich unter dem Gesichtspunkt der Concretheit darstellt als die Welt Gottes, des Universums (der Universalien von den höchsten Allgemeinheiten bis hinab zu den Arten) und des Individuellen.[4]) 3) Die Kategorie der Modalität bringt noch ein neues Glied hinzu und wir erhalten die vier Seinsweisen: der absoluten Notwendigkeit (oder Form = Gott), der concreten Notwendigkeit (necessitas complexionis = Universum, Idee, Geist), der determinirten Möglichkeit oder Wirklichkeit, endlich der reinen Möglichkeit (oder Materie). Die letzten drei Weisen des Seins bilden im Universum Eine universelle Art des Seins. Zwischen den beiden letzten gibt es beständige Uebergänge: im Sommer wird die Rose wirklich, die im Winter nur möglich war.[5]) 4) Eine andere Vierteilung beruht auf der Trennung des Organischen und

---

[1]) glob. I 157a.

[2]) ven. 1—3, 5, 11, 39. glob. I 154a. exc. VI 112a: supra tempus, sub tempore.

[3]) id. III 3. ign. II 10. exc. I 13b: triplices creaturae: spirituales, corporales, mixtae.

[4]) ign. II 4—6. conj. II 5.

[5]) ign. II 7. conj. II 9. glob. I 157b, II 168a.

Unorganischen innerhalb des wirklich, individuell und sinnlich Existirenden. So gliedert sich die Gesammtheit des Seienden in Unendlichkeit, Denken, Leben und (blosses) Sein.[1] Der vierfachen Welt: Gott, Intelligenz, Seele und Körper[2]) entsprechen vier Elemente der Seele: Vergottung (Sohnschaft), Intellect (Vernunft), Ratio (Verstand) und Sinnlichkeit[3]) (was sich meist verschiebt in: Vernunft, Verstand, Einbildungskraft und Sinn).[4] Das Sein aller Dinge in jenen vier Welten bedeutet nichts andres als ihr Erkanntwerden durch den Geist in vierfacher Einheit. Unser Geist umfasst oder erkennt alles divine: wie es die Wahrheit ist, intellectualiter: wie es wahr ist, animaliter: wie es wahrscheinlich ist, und corporaliter: wie es verworren und nicht einmal mehr wahrscheinlich ist.[5] — Die verschiedenen Systeme von Stufen oder Einheiten kreuzen sich teils, teils laufen sie mit einander parallel oder fallen zusammen. Auf das nähere Verhältnis derselben untereinander hat Nicolaus seine Aufmerksamkeit nicht gerichtet. Man sieht, die Ideenassociation war manchmal stärker als der Gedanke. Die weitere Gliederung der Welten in Ordnungen und Chöre[6]), sowie die Anknüpfung an die im Quaternar sich vollendende Zahlenentfaltung[7]) dürfen wir übergehen.

Wenn in diesem Stufengange der Verendlichung das höhere Glied überall den Rang nicht nur des Vollkommeneren, sondern auch den des Grundes (ratio) angewiesen erhält, so ist mit dieser Priorität nur eine metaphysische, nicht eine physisch causale gemeint. Ein Emaniren im strengen Sinne wird ausdrücklich abgelehnt, alle Stufen sind zugleich geschaffen.[8] Ebenso unzeitlich ist es zu verstehen, wenn Nicolaus, der Emanationsidee schnurstracks zuwider, das Werdenkönnen, das ja allen wirklichen Dingen als ihre Möglichkeit „vorher-

---

[1]) ven. 4, 31. ber. 16. ap. th.

[2]) conj. I 6, 14. anima seu vita, ratio seu anima.

[3]) fil. 45a ff.: filiatio sive theosis. quaer. vgl. exc. II 31a, X 189a, glob. II 162a. ber. 4: intelligentiale seu intellectibile.

[4]) conj. II 16.

[5]) conj. I 6.

[6]) conj. I 15, II 14.

[7]) conj. I 5, 6. glob. II 163a, 166b—167a.

[8]) ign. II 4.

gehe", zuerst geschaffen sein lässt.[1]) — Grossen Wert legt er auf die lückenlose Continuität der Welt: das oberste Glied der je niederen Stufe ist zugleich das unterste der nächsthöheren.[2])

[1]) ign. II 7. ven. 3.

[2]) conj. I 15. ign. III 1: talis combinationis ordo existit, ut suprema species generis unius coincidat cum infima immediate superioris, ut sit unum continuum perfectum universum. ven. 30: fines priorum connectens principiis secundorum; suprema infimorum infimis supremorum connexa.



Zweck der Welt.

Ueber Entstehung und Beschaffenheit des Endlichen sind wir belehrt. Die Weltschöpfung war die freie Tat des Absoluten. Es fragt sich jetzt: was ist der Sinn und die Bedeutung dieser Tat? Aus welchem Motiv entsprang sie, welches Gut soll durch sie verwirklicht werden?

Das Motiv der schöpferischen Tat haben wir zu sehen in der Güte Gottes, in seinem liebevollen Willen, sich selbst, d. h. Sein, Vollkommenheit und Glück, mitzuteilen. Er ruft die Welt aus dem Nichts hervor, um zu geben, nicht um zu empfangen. Zweck der Schöpfung ist die Vollkommenheit und das Wol der Geschöpfe.[1]) Damit streitet nicht, dass Gott alles um seiner selbst willen, zu seinem Ruhme, geschaffen habe; denn der Ruhm Gottes ist das Glück der Geschöpfe.[2]) (Es ist klar, dass Nicolaus mit dieser Gleich-

[1]) glob. I 154[b]: (mundus) secundum dei optimi liberrimam factus est voluntatem. ign. II 2: deus propter suam cognoscendam bonitatem, ut pii volunt, ... creavit mundum; communicat piissimus deus esse omnibus eo modo, quo percipi potest. chor. II 4. exc. V 88[b]: et hoc, quia bonus; boni enim natura sic se habet, quod est sui ipsius diffusiva etc.

[2]) ber. 36: divinum intellectum omnia creasse, ut seipsum manifestet. chor. 16: deus omnia in ostensionem gloriae suae creavit; rex incognitus honore et beneficientiae caret. chor. 17: intellectualis est vita resurgentium, ut sciant et delectent se vivere; ad sapientiae apprehensionem finis tendit creationis intellectualis naturae. ber. 3. exc. VI 104[a]: secundum Paulum omnia creata etiam et Christum venisse, ut innotescat multiformis sapientia (justitia, clementia, misericordia, charitas etc.); sic et omnia opera rationalis creaturae fieri debent, ut glorificetur deus; et quia homo creatus est, ut deum cognoscat, hinc felicitas, pax, quies, requies, aeterna vita et gloria atque summum hominis bonum consistit in cognitione creatoris; nec alia est ostensio gloriae dei quam ostensio omnis boni; hinc omnes homines natura scire desiderant (ber. 36, dat. 1), quia ad hoc in mundum pervenerunt, ut deum quaerant et cognoscant; in qua

setzung die alte Streitfrage, ob es die Güte oder die Ehre Gottes sei, um deren willen die Welt geschaffen worden, gelöst und beseitigt zu haben meint; ebenso klar freilich, dass sich auf so einfache Weise der Zwiespalt nicht schlichten lässt.) Ist nun dieser Zweck in der Schöpfung selbst, in dem blossen Dasein der Dinge, schon vollständig erreicht? Er ist es nicht.

Gewiss ist das Dasein der Dinge bereits eine Vollkommenheit und ein Glück zu nennen; ist es doch ein Teilnehmen am göttlichen Sein, in beschränkter Weise freilich, wie es eben Geschöpfen nur möglich ist. Sein ist Tätigkeit, Tätigkeit aber geht auf etwas, das erreicht werden soll, das mithin noch nicht erreicht ist. Das Glück des Seins ist also noch nicht das höchste; es ward verliehen, damit ein höheres erstrebt werde. An das Geschenk des Daseins ist eine Aufgabe, an das Uebernehmen und Durchführen der Aufgabe ein Lohn geknüpft: wir sind, um tätig zu sein, wir sind tätig, um die höchste Glückseligkeit zu erlangen: die Welt ist von Gott ausgegangen, damit sie zu ihm zurückkehre.[1]) Tätigkeit ist Entwickelung von Anlagen, Verwirklichung von Möglichkeiten, Verwirklichen aber ist ein Ansteigen zur höchsten Wirklichkeit, eine Bewegung in der Richtung auf die absolute Einheit hin. Wie wir sahen, bestand die Beschränktheit der Creaturen vornehmlich darin, dass ihr Sein ein zeitlich auseinandergezogenes, ihre Wirklichkeit eine tief in die Möglichkeit versenkte war; dass jedes Geschöpf alles

---

quidem cognitione est desiderii sciendi complementum. exc. VI 112[a]: deus omnia propter se ipsum operatus est (chor. II 16); nam divitias gloriae suae ostendere voluit, et ob hoc creavit creaturam rationalem seu intellectualem, ut illi posset ostendere divitias gloriae; quae sola potest intellectuali gustu percipere gloriam dei; hae autem divitiae (gloriae dei) sunt aeterna vita. exc. VI 118[b]: felicitatem in contemplatione seu visione sapientiae, quae deus est, nos ipsi ex Christi doctrina credimus; intellectualis natura non potest quiescere nisi illa certitudine, quae est et veritas absoluta apprehensa.

[1]) ign. III 3: per quem (Christum) cuncta initium contractionis atque finem reciperent, et per ipsum (qui est maximum contractum a maximo absoluto) omnia in esse contractionis prodirent et in absolutum per medium eiusdem redirent tanquam per principium emanationis et per finem reductionis. fid. 1: et sic demum ad ortum suum cum fructu redire.

und jedes ist, aber nicht actuell, sondern potentiell und keimartig. Die Keime wollen sich entwickeln, das Ding will werden, was es (an sich) ist. Das Agiren des Vervollkommnungstriebes ist bereits eine Annäherung an das Absolute. Zum Bewusstsein aber erwacht der allgemeine Zug alles Endlichen nach dem Unendlichen als dem Urquell seines Seins erst in dem der religiösen Sehnsucht und der intellectuellen Arbeit und damit einer unbeschränkten Entwickelung und Vervollkommnung fähigen Menschen.[1]) So ruht wol jedes Ding in sich selbst und freut sich des ihm hienieden vergönnten Anteils am Allleben, zugleich aber sehnt es sich nach dem Absoluten, in dem es als in seinem Grunde wahrhaft zu ruhen hofft. Genuss der Vollkommenheit und unendlichen Tätigkeitsdrang, Glück des Daseins und Glück der Vervollkommnung, Immanenz und Transcendenz des wahren Seins als Zieles jeglichen Strebens ist Nicolaus harmonisch und unauflöslich ineinander zu verflechten bemüht. Wol geht die weltliche Tätigkeit auf ein überweltliches Ziel, aber von ihm aus fallen Strahlen bis ins irdische Dunkel hinein, erleuchten den Weg vor des Wandrers Füssen und erfüllen sein Herz mit Mut und Freude. Das Jenseits ist nicht der Gegensatz des Diesseits, sondern die Erfüllung dessen, was hier vorbereitet wird.[2]) Der Schmerz der Beschränkung geht unter in der Lust, welche die Arbeit an ihrer allmäligen Vertilgung gewährt. Die Dinge sind in die Endlichkeit versenkt, um sich in unendlichem Processe von ihr zu befreien. Dies

---

[1]) ven. 8: maxime unum per se bonum (omnium causa) ab omnibus desideratur. dat. 5: ut omnis creatura per perfectionem proquinquius ascendat, quantum naturae suae patitur conditio, ad deificationem, h. e. ad quietis terminum. gen. 72[b]: idem omnia quaerunt, quod est quid absolutum. gen. 74[a]: omnis rationabilium specierum motus ad idem absolutum tendit. ign. II 4, 9. III 10. exc. X 188[a]: posse semper plus et plus intelligere (se conformare creatori) sine fine, est similitudo aeternae sapientiae.

[2]) fil. 67[b]: ut omnia sensibilia sint elocutionum variarum orationes a deo patre per filium verbum in spiritu universorum explicatae, in finem ut per sensibilia signa doctrina summi magisterii in humanas mentes se transfundat et ad simile magisterium perficienter transformet. ber. 36. fil. 69[a]: dum in scholis huius mundi versatur. chor. prol. 124[a]: nisi ad hoc (zur Erlangung des höchsten Gutes) nostrae intellectuali naturae iste (sensibilis) mundus conferret, frustra intrassemus in ipsum.

scheint mir das Weltbild zu sein, das dem Cusaner vorschwebte.

Was sich uns früher, da wir den Bestand der Welt ermittelten, als ein fertiges Stufenreich beharrender, nach Graden der Vollkommenheit einander über- und untergeordneter Wesen, dann, als wir dem Weltursprunge nachfragten, als ein Herabsteigen der höchsten Einheit in Gebiete stetig abnehmenden Einheitsgehaltes darstellte, das verwandelt sich jetzt, wo wir das Weltziel ins Auge fassen, in ein actives Emporsteigen des Niederen zum Höheren und Höchsten. Das ist ein ausgesprochen moderner Gedanke. Die starre Stufenordnung, an deren Ausbau sich das Mittelalter zu erfreuen pflegte, wird hier durchbrochen von einer lebendigen Bewegung in die Tiefe und nach der Höhe. Der Ausgang und Rückgang des Endlichen vom und zum Unendlichen ist nicht nur ein bedeutendes Schauspiel für den überschauenden Blick des Philosophen, sondern ein eigenstes Erlebnis für die Weltwesen selbst; sie alle, niedere wie hohe, nehmen in Schmerz und Lust an dem Herab- und Hinaufströmen teil. Die Vernunft wird Sinn, damit der Sinn Vernunft werde. Der Geist steigt beseelend in die Materie hinab, um sie erkennend zu sich, und durch und mit sich zu Gott zu erheben. Und beide Bewegungen sind eins. Der Verstand freilich, der nur für Gegensätzliches ein Auge hat, trennt Auf- und Absteigen; in Wahrheit aber und für die schauende Vernunft ist der Abstieg des einen selbst zugleich der Aufstieg des andern, das sich Herabsenken der Seele in den Körper nichts anderes als das Erhobenwerden des Körpers zur Seele. Gott ist in der Welt heisst die Welt ist in Gott, das Allgemeine ist im Einzelnen bedeutet das Einzelne ist im Allgemeinen. Gottes Sehen ist sein Gesehenwerden. Schöpfung und Rücknahme der Welt ist ein einziger ewiger Act Gottes.[1])

---

[1]) conj. II 7: non aliud est deum esse in mundo (lucem descendere) quam mundum esse in deo (tenebras ascendere); nec aliud est actum in potentiam progredi, quam potentiam in actum devenire; intellectuali acumine a s c e n s u m e t d e s c e n s u m c o p u l a, ut verius coniectes; universalissimum in specialissimum pergere est specialissimum in universalissimum redire. conj. II 10: spiritum descendere est corpus ascendere. vis. 5: quid aliud, domine, est videre tuum quam te a me videri? vis. 10: ubi videre coincidit cum videri. vis. 11: cum te reperio virtutem complicantem pariter et

Der Hervorgang des Endlichen hat zum Zwecke den Rückgang zum Unendlichen. Gott ist, wie Weltanfang, so Weltende. Bewusst und wahrhaft vollzieht sich die Rückkehr zu Gott in den vernünftigen Wesen. Das Erkennbare ist um des Erkennenden, die Welt um des Geistes, die Gesammtheit der seienden und lebenden Wesen um des Menschen willen da.[1]) Indem das Erkennende erkennt und das Erkennbare erkannt wird, erhebt sich beides zum Absoluten. Zweck der Welt ist die Erkenntnis.[2])

Bestimmung des Menschen, seine Aufgabe und sein Glück ist Bewunderung und Liebe des Schöpfers. Ich kann nicht lieben und bewundern, was ich nicht kenne.[3]) Bestimmung des Menschen ist Erkenntnis Gottes; diesseits annähernde, jenseits vollkommene; hier als Sehnsucht und

---

explicantem, intro pariter et exeo; intro de creaturis ad te creatorem, de effectibus ad causam, exeo de te creatore ad creaturam, de causa ad effectus; intro et exeo simul, quando video, quomodo exire est intrare et intrare exire simul; exire creaturae a te est creaturam intrare; et explicare est complicare.

[1]) chor. II 16: deus creaturas intellectuales creavit, ut cognoscatur, et propter illas cuncta inferiora. ap. th. 7. ber. 5. fil. 67[b]: principium nostrum unitrinum bonitate sua creavit sensibilem mundum istum ad finem intellectualium spirituum; homo finis sensibilium creaturarum, et deus gloriosus principium, medium et finis omnis operationis suae. exc. VI 112[a]: voluit deus, quod homo esset finis omnium corporalium naturarum propter intellectum, et quod ipse deus esset finis absolutus omnium intellectualium naturarum; et ita intelligere non est nisi ut deus cognoscatur. ven. 18: ex his elicui hominem (vivum quendam et intelligentem laudum dei hymnum optime compositum) plus cunctis visibilibus de dei laudibus habere, ut deum prae ceteris indesinenter laudet; et in hoc solo consistere vitam suam, ut id reddat deo, quod ut esset accepit, laudes scilicet. vis. 25.

[2]) gen. 72[b]: corporalia sunt ob sensibilem discretionem; video omnem naturam servire intellectuali, sicut eius assimilationes; . . . ut sic omne ens eius medio attingat fontem sui esse. ber. 5: homo rerum mensura; anima cognoscitiva est finis cognoscibilium; 36: sunt visibilia, ut in ipsis cognoscatur divinus intellectus omnium artifex; sensibilia sunt sensuum libri. exc. VI 104[a]: vult deus cognosci, unde propter hoc sunt omnia.

[3]) exc. X 188[a]: anima rationalis habet finem, propter quem est, altiorem quam sit esse formam hominis, scil. intelligere et amare deum; 189[a]: felicitas in visione intellectus conditoris omnium existit. — exc. I 16[a]: amor sequitur cognitionem et cognitum. — chor. II 6: quod non scitur, non amatur. quaer. 198[b]: ad ignotum penitus non movemur. apol. 36[b]: non omnino ignoramus, quod quaerimus.

Arbeit, dort als Lohn und Genuss.[1]) Die erkennende Tätigkeit beginnt mit dem Wunsche, die Wahrheit zu erfassen. Dieses Verlangen ist angeboren und enthält bereits einen gewissen Vorgeschmack des Zieles.[2]) Näheren Aufschluss über die Beschaffenheit des Zieles und den richtigen Weg zu ihm hin, sowie die Verheissung, dass ernstlich Strebende es erreichen und in seiner Erreichung ewige Seligkeit finden werden, gibt das Evangelium.[3]) Das Wort Gottes ist der Inbegriff aller Wahrheit, durch gläubige Annahme der Offenbarung erhält das natürliche Verlangen nach Erkenntnis die erwünschte Richtung, die wirkliche Gotteserkenntnis ist nichts als Entfaltung des Glaubens.[4])

Nicolaus ist Intellectualist.[5]) Inhalt des Weltgeschehens ist Erkenntnis, und zwar Erkenntnis des wahrhaft Seienden,

---

[1]) exc. VI 109 b: posse audire (de gloria dei) convenit nobis, ut sumus inhabitatores huius mundi, posse videre, ut sumus appropinquantes et translati de terra in coelum. exc. X 189 a: quamdiu tantum scimus veritatem et ipsam non videmus visione illa, quae est ultima fruitiva cognitio, nondum ad finem desideriorum attingimus. ign. III prol.: nunc per fidem et posthac per adeptionem. fil. 68 b—69 a. quaer. am Schluss.

[2]) exc. III 36 b: nemo est, qui non afficiatur ad veritatem, qui non optet immortalitatem, qui non amet. — id. I 76 b: puer quandam habet lactis praegustationem in sua natura; quare dum esurit, ad lac movetur; ex quibus enim sumus, ex illis nutrimur; sic intellectus habet vitam suam ab aeterna sapientia, et huius habet qualemcunque praegustationem; unde in omni pascentia, quae ei ut vivat necessaria est, non movetur nisi ut inde pascatur, a quo habet hoc intellectuale esse.

[3]) exc. III 50 a: mors Christi certificavit nos et liberavit ab ignorantia et ab omni malo, si recipimus testimonium eius. VI 104 a: Jesus nos docuit, hanc esse vitam aeternam intellectus, deum cognoscere. X 189 a: est evangelium, scil. annuntians bona, . . . filii dei annuntiatio; hac doctrina pervenitur ad hunc spiritum nos ad felicitatem dirigentem.

[4]) nov. dieb. 1 a: (in Christo aiebat Paulus) omnia scitu possibilia tanquam in thesauro sapientiae contineri. exc. III 36 b: Christus est verbum, quod est veritas, vita et via; Christus intravit in hunc mundum, ut nobis haec omnia (quid veritas, vita, via, charitas) ostenderet. III 51 a: fides est veritas revelata. VII 123 b: verbum dei, quod in se habet omnem veritatem. ign. III 11. dat. 5. fil. 65 a. chor. II 16, 19.

[5]) Mit dem bereits Angeführten vergleiche noch: vis. 10: creaturae visione tua (dei) sunt; sunt omnia quia concipis; 12: res in tantum est, in quantum (tu eam vides) te videt. — chor. II 17: potius homo optat non esse, quam sine omni intellectu esse; 18: intellectualis felicitas est in visione intellectuali et scientia, sapientia et cognitione.

annäherndes Erfassen und endliches Anschauen Gottes. Das Unendliche ist die Wahrheit. Die Wahrheit aber gibt sich nicht hin, sie will verdient und erworben sein durch energische Anstrengung. Erkennen ist Arbeit und Tätigkeit, nicht müheloser Besitz: Gott erkennen heisst Gott suchen.[1]) Das Endliche kann das Unendliche nicht erreichen, ohne sich kraftvoll zu ihm zu erheben. Inhalt des Weltgeschehens ist Tätigkeit. Erkennen ist Unterscheiden der Werte. Das Endliche kann nicht zum Unendlichen emporsteigen, wenn es nicht emporsteigen will, wenn es sich nicht entschliesst, das Unendliche dem Endlichen, die Wahrheit dem Irrtum, Gott sich selber vorzuziehen, dem Ewigen das Hinfällige, dem Geiste die Sinnlichkeit unterzuordnen.[2]) Die Wahrheit ist das Gute, und das Gute ist der Geist. Um die Wahrheit zu erkennen, muss ich (sie, den Geist,) das Gute wollen, muss mich vom Niederen weg zum Höheren hinwenden. Inhalt des Weltgeschehens ist moralische Tätigkeit. Die intellectualistische Tendenz nimmt die moralistische in sich auf. Die erkennende Tätigkeit ist selbst eine sittliche. Gott Lieben und ihn Erkennen ist eins, man kann nicht das eine ohne das andere.[3])

---

[1]) quaer. 200[a]: vides, ad quid in hunc mundum intrasti, scil. ut deum quaeras.

[2]) exc. III 47[a]: motus (spiritus probi est) ad unum, verum, bonum; animalitas deponatur. 49[b]: iustum ordinem servandum, qui est ut incommutabile bonum commutabili, honestum utili, dei voluntas nostrae voluntati, ratio sensualitati praeponatur. 50[a]: Christus praedicavit, hanc vitam esse parvipendendam propter veritatem, quae est vita intellectus alterius mundi.

[3]) apol. 40[b]: ut Jesus maior fiat in intellectu et affectu. ign. I 1: verum comprehensum amoroso amplexu cognoscere. exc. III 36[b]: charitas est via ad veram vitam. X 188[b]: deus charitas est, quae amore cognoscitur et cognoscendo amatur.

Weltstellung und Aufgabe der Erkenntnis.

In der Erkenntnis vollzieht sich der Rückgang des Endlichen zum Unendlichen. Damit ist derselben ihre Stellung in der Welt angewiesen. Wodurch leistet sie nun, was diese von ihr fordert? Inwiefern ist oder bewirkt sie eine Annäherung des Erkennenden und des Erkannten an Gott? In zwiefacher Hinsicht. Erkennen ist einerseits in Bezug auf den Gegenstand der Erkenntnis eine Bewegung von der Vielheit zur Einheit, ein Einigen; es ist andrerseits in Bezug auf das erkennende Subject eine Bewegung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, ein Verwirklichen. Erkenntnis ist Einigung des Objects und ist Selbstverwirklichung der Fähigkeiten des Subjects.

1) Erkennen ist eine Bewegung vom Dass zum Was, eine Umwandlung des Wahrgenommenen oder Geglaubten in ein Begriffenes und Geschautes, ist ein Aufsuchen des Wesens und der Ursache der Objecte. Ich erkenne das Wesen eines Dinges durch begriffliche Vereinfachung, durch Abstreifung des Accidentellen; das relative (concrete) Wesen des Dinges ist seine — von denen andrer Dinge verschiedene — Idee, sein absolutes Wesen ist das Ursein, die Gottheit. Ebenso bewegt sich das Aufspüren der Ursachen durch die relativen (nächsten) Gründe (die höheren Einheiten resp. Allgemeinheiten, z. B. die Seele ist der Grund des Körpers, die Gattung der Grund des Individuums, überhaupt das Höhere der Grund des Niederen) zum absoluten Grunde aller Dinge, zur absoluten Einheit und höchsten Allgemeinheit hin. Wesen und Grund sind identisch, das Einheitlichere ist Wesen und Grund des minder Einheitlichen. Desgleichen sieht sich die erkennende Seele, wenn sie dem Grunde und Wesen ihrer selbst nachforscht, auf die göttliche Einheit

hingeführt. Alles Erkennen ist Aufsteigen und Emporheben zur Einheit.

2) Alles, was der Geist erkennt, findet er in sich virtualiter und complicite vor. Er hat, um wirklich erkennender Geist zu werden, das eingewickelt Vorhandene auszuwickeln, den unbewussten Erkenntnisbesitz ins Bewusstsein zu erheben. Erkenntnis ist Entwickelung von Anlagen, Wirklich- und Bewusstmachung von potentiell und unbewusst daliegenden Wissensschätzen. Alle Erkenntnis ist somit Selbsterkenntnis: der Geist erkennt an und aus seinen explicirenden Tätigkeiten und explicirten Producten seine complicative Einheit als deren Grund (‚Wesen und Vollkommenheit); aber er erkennt auch nichts, was nicht in ihm gelegen hätte, das Subject kommt nicht aus sich heraus. (Gegen die notwendige Consequenz, dass auch nichts in dasselbe von aussen hineinkommen kann, hat Nicolaus in seiner Sinnenlehre stark gesündigt.) Jenes Entwickeln geschieht so, dass die Seele zunächst gewisse Erkenntnismittel und Principien (Einheit und Punkt, Zahl und Figur, Kategorien, mathematische und logische Grundsätze) und aus ihnen dann folgernd das gesammte Wissenssystem hervorbringt. Die Wissensresultate sind secundäre Producte oder Entfaltungen von primären Producten oder Entfaltungen der Seeleneinheit.[1])

Hier enthüllt sich uns eine dem Cusaner nicht zum Bewusstsein gekommene mehrfache Bedeutung der explicatio. Die letzten Resultate der Wissenschaft sind Entfaltungen der Grundsätze und der ursprünglichen Erkenntniswerkzeuge, unter diesen sind einige selbst auf dem Wege der Entwickelung aus anderen hervorgegangen (der mathematische Körper aus dem Punkte, die Zahlenreihe aus der Einheit), die letzteren (Punkt, Zahleneinheit) widerum sind Explicationen der Seele, und die Seele endlich ist eine Explication der göttlichen Einheit.[2]) Auf diese Weise erhalten wir eine von der

---

[1]) Die Belege hierfür liefern die Abschnitte über „das Wesen der Erkenntnis" und „die Erkenntnisstufen".

[2]) ber. 3: hoc (die voraufgehende Praemisse) scire est primum, in quo complicite omnia dicenda continentur. ber. 6: quarto adverte, Hermetem trismegistum dicere, hominem esse secundum deum; nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium; quae non sunt nisi intellectus

Urcomplication oder absoluten Einheit ausgehende Reihe von relativen Complicationen oder endlichen Einheiten, deren complicative Kraft stetig abnimmt, bis sie zuletzt bei weitrer Entfaltung unfähigen Producten anlangt. Nun ist aber der Begriff der Complication und Explication in den verschiedenen Regionen keineswegs eindeutig benutzt: wo er angewandt wird auf das Verhältnis der Seele zu ihren (ersten) Producten, hat er weder denselben Sinn, in welchem er auf das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen, noch den, in welchem er auf das Verhältnis der ursprünglichen zu den abgeleiteten Producten der Seele Anwendung findet. Ausserdem hat Nicolaus auch noch von der leeren Möglichkeit oder Urmaterie behauptet, sie enthalte alle wirklichen Formen complicite. In der Freude, die neue und fruchtbare Idee der Entwickelung gefunden zu haben, übersah der Philosoph die mannigfachen Nuancen, welche derselben durch ihre Anwendung auf jene verschiedenartigen Verhältnisse erwachsen. Wir dürfen den Cusaner preisen, dass er den bedeutenden Gedanken gefasst, aber wir dürfen uns nicht verhehlen, dass er in ihm ganz Heterogenes zusammengedacht hat. Stöckl tut ihm bitter Unrecht, den modernen Begriff der Entwickelung auf das Verhältnis von Gott und Welt zu übertragen. Bei der Explication der Welt aus Gott wächst diesem nichts zu, hier bedeutet Entfaltung soviel als Abschwächung und Verlust. Bei der Explication der Welt aus dem Werdenkönnen dagegen geniesst die Möglichkeit durch ihre Determination zur Wirklichkeit einen Vorteil.[1]) Das Mögliche steigt zur Wirklichkeit empor, das Ueberwirkliche oder schlechthin Notwendige steigt zu ihr herab: jenes gewinnt, dieses verliert. Zwischen der Entfaltung nach oben und nach unten steht diejenige, mittelst deren die Seele den Complex des Wissens aus sich entwickelt, ungefähr in der

---

eius similitudines, sicut creaturae dei divini intellectus similitudines; ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando. id. III 4: mens imago complicationis divinae prima (simplicissima inter omnes); numerus est explicativus (explicatio) unitatis, et motus quietis, et magnitudo puncti etc.; 7: mens ex se notiones (ber. 32: mathematicalia) fabricat (explicat); 9: linea puncti evolutio.

[1]) ven. 9: omnia in posse fieri confuse et complicite creata, quae postea facta et explicata leguntur.

Mitte. Das einzelne Product, z. B. die Zeit oder die Zahl, steht allerdings tiefer, ist geringer als der Producent; selbst die Summe der Producte wiegt das unerschöpfliche Productionsvermögen nicht auf. Aber der Geist selbst erfährt in der Production unleugbar eine Förderung, einen Zuwachs an Wirklichkeit, Macht, Glück und Vollkommenheit.[1]) Die Entfaltung, durch welche die Seele ihre Erkenntnismittel und -resultate hervorbringt, unterscheidet sich von der des weltschaffenden Absoluten und von der der wirklich werdenden Möglichkeit in folgender Weise. Seele und Wissenschaft zusammen oder die wirklich erkennende Seele ist mehr als die zur Erkenntnis blos befähigte Seele, z. B. die zählende oder aus den Grundsätzen Consequenzen entwickelnde wirklicher und vollkommener als die nur zählen könnende oder allein der Grundsätze sich bewusste; Gott allein hingegen repräsentirt kein geringeres Wirklichkeits- und Vollkommenheitsquantum als Gott und Welt zusammen. Andrerseits erhält sich neben den entfalteten Wissensproducten die complicative Kraft der Seele, so dass sie, wenn sie jetzt zählt, weder die Fähigkeit einbüsst, morgen abermals zu zählen, noch die, geometrische Figuren zu entwerfen oder logisch zu denken; wogegen die Möglichkeit (mag die Anzahl von Formen, die sie anfänglich anzunehmen fähig war, noch so unbegrenzt gedacht werden), ist sie einmal auf dieses bestimmte wirkliche Ding eingeschränkt, nicht mehr als Möglichkeit, eben dieses Ding noch einmal oder an seiner Stelle ein

[1]) Die Seele ist auf abgeschwächte, minder wahre, nur wahrscheinliche Weise in ihren Producten, diese sind in der Seele als ihrem Grunde auf wahrere Weise. ber. 4: omne, quod est, aliter est in alio quam in se; calidum in se est ut in suo vero esse, in calefacto est (in suo esse verisimili =) per similitudinem suae caliditatis. ber. 32: figurae et numeri et omnia talia intellectualia sunt verius in suo principio scil. humano intellectu. chor. II 4: a quo (intellectu) haec omnia non exivissent, nisi in eo intellectualiter multo altiori gradu praeexisterent. — id. III 5: unde quia mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter, tunc a deo, a quo hanc vim habet eo ipso quod esse recepit, est simul et in convenienti terra locatum, ubi fructum facere possit, et ex se rerum universitatem notionaliter explicare; alioqui haec vis seminalis frustra data ipsi esset, si non fuisset addita opportunitas in actum prorumpendi. conj. II 1. 51[a]: in ostensionibus mathematicis ratio delectatur quasi in explicatione virtutis propriae.

andres zu werden, neben oder hinter dem wirklichen Dinge fortbesteht. Die Unbegrenztheit der Möglichkeit hat ihren Grund in deren Leere, sie ist Unbestimmtheit und Allgefügigkeit, nicht Unerschöpflichkeit. Sie verliert sich, indem sie sich entfaltet; nicht so Gott und Seele.[1]) Um es zu widerholen: das Werdenkönnen, sobald es determinirt wird, steigt aus der Potenz in den Act hinauf; Gott, indem er das Endliche aus sich entlässt, steigt (aus der Notwendigkeit in die Wirklichkeit und) aus der Wirklichkeit in die Möglichkeit hinab. Die sich entfaltende Seele beteiligt sich gleichsam an beiden Bewegungen: sie steigt hinab, insofern das Product geringer ist als sie, und steigt hinauf, insofern sie selbst sich verwirklicht. Noch anders stellt sich das Verhältnis bei der Entfaltung der Principien zu Folgerungen, der Monas zur Zahlenreihe, des Punktes zur mathematischen Figur. Während im Allgemeinen, wie die Consequenz des Systems erfordert, der Punkt oder die complicative Raumeinheit gegenüber den sich aus ihm entwickelnden mannigfaltigen Figuren als das Vollkommenere und Wirklichere, und seine Entfaltung zu Linie, Fläche und Körper als ein Herabsteigen in Andersheit und verminderte Wirklichkeit betrachtet wird[2]), macht sich zuweilen eine veränderte Wertschätzung geltend, die den Explicationen eine eigentümliche Vollkommenheit einräumt. Eine Stelle in der Schrift „über die Vermutungen“[3]) deutet an, dass zwar auf dem Gebiete der Erkenntniskräfte, aber nicht überall, die durch Einheit, Immaterialität und Subtilität höhere Stufe zugleich den Rang der wirklicheren einnehme. Der Intellect, heisst es dort, verhalte sich zum Sinne

---

[1]) Das selbständige Sicherhalten, das Nichtaufgehen im Product wird bezeichnet durch die Formel (apol. 39^{b}: deus omnia) complicat et explicat. ap. th. 219^{b}: complicat et excellit.

[2]) id. III 9: punctum est terminus lineae et eius totalitas ac perfectio, quae ipsam lineam in se complicat, sicut linea punctum explicat; unitas complicatio numeri.

[3]) conj. II 16: habet intellectualis cognitio se in perfectione actuali ad alias ut corpus ad superficiem, lineam et punctum, sed in subtilitate ut punctum ad lineam, superficiem et corpus; subtiliter et perfecte simul amplectitur verum; rationalis (et imaginativa) cognitio contractior; sensitiva vero cognitio individualiter contractissima est, imperfectissima ut punctum, grossissima ut corpus. ign. II 6: punctum, linea, superficies ordine progressivo corpus, in quo actu tantum sunt, praecedunt.

in Bezug auf Feinheit wie der Punkt zum Körper, in Bezug auf Wirklichkeit jedoch wie der Körper zum Punkte. Der Punkt sei subtiler, aber nicht so wirklich als der Körper, dieser sei gröber aber wirklicher als jener. Nun bleibt nur noch der unendlichen Complication, der Gottheit, der Vorzug, wirklicher zu sein als die Explicationen, dagegen die endlichen sollen zwar in gewisser Weise noch immer vollkommener, aber doch minder wirklich sein als die entfalteten Producte. Bisher galt Complication und Explication für gleichbedeutend mit Einheit und Anderssein, Urbild und Abbild, Act und Potenz[1]), jetzt wird es, im schärfsten Widerspruche mit dem Grundgedanken des Systems, identificirt mit Potenz und Act, wodurch die Begriffe der Complication und der Wirklichkeit um ebensoviel erniedrigt werden, als die der Explication und der Möglichkeit erhöht. Die Wirklichkeit, die bis dahin als Mutter der Möglichkeit respectirt worden, muss nun die Rolle der Tochter spielen. Es war ein Missgriff, den für das Absolute geschaffenen Ehrennamen der Complication auch auf das Werdenkönnen zu übertragen. Wenigstens hätte, wie zwischen negativer und privativer Unendlichkeit, so zwischen wahrer und unwahrer Complication unterschieden werden müssen. Gott ist das sich bestimmen könnende Ueberbestimmte, das Ueberwirkliche; die Möglichkeit das bestimmbare Unbestimmte, das Unterwirkliche. Aus den beiden Beleuchtungen erzeugt sich dann das seltsame Zwielicht, in das wir die Erzeugnisse der erkennenden Seele gerückt sahen.

Ihren Ursprung hat diese Verwirrung in dem cusanischen Doppelbegriff der Wirklichkeit. Vom empirischen Standpunkt aus erscheint das Concretere als das Wirklichere. Dem hatte Nicolaus, geleitet von der emanatistischen Voraussetzung, dass das Wertvollere und Wahrere Urbild und Ursache des minder Wertvollen, also in höherem Grade wirklich sei als dieses, und bestärkt durch die Ideenassociation

---

[1]) compl. th. 9: perfectio et complicatio (synonym). Das complicative Princip wird mit dem Fürsten verglichen, in welchem der gesammte Stat mit seinen Anführern, Soldaten, Richtern, Gesetzen u. s. w. auf höhere und wirklichere Weise enthalten sei. ber. 15: quae in republica reperiuntur distincta, prioriter et coniuncte in ipso rege sunt ipse (et vita); in rege omnia, quae possunt esse in republica, actu existunt ipse.

von Materie und Möglichkeit, infolge deren der physische Körper dem Gebiete der Möglichkeit anheimfiel und das Immaterielle in das Reich der reinen Wirklichkeit erhoben wurde, kühn seinen Satz entgegengestellt: je abstracter, desto wirklicher; je näher der Möglichkeit, der Materie, dem Nichts, kurz, je concreter, desto unwirklicher. Er ist ihm nicht treu geblieben, sondern hat der Gegenpartei Concessionen gemacht, durch welche namentlich die Universalien und das Wissen an Wirklichkeitswert einbüssten. Jene verwandelten sich unter der Hand aus realen Mächten in eine Art subtiler, contrahirbarer Materie [1]), und die Begriffe wurden zu Abbildern der Dinge degradirt. [2]) Um ihn zu dem Zugeständnisse zu bewegen, dass nur in gewisser Beziehung (hinsichtlich der Wahrheit und Vollkommenheit) das Allgemeinste, in andrer Beziehung aber (nämlich hinsichtlich der Tatsächlichkeit) vielmehr das Individuellste das Wirklichste sei, haben ausser dem Andrang nominalistischer Vorstellungen unzweifelhaft auch Impulse mitgewirkt, die den eigenen Gedankengängen des Cusaners entsprangen. Da verwehrte ihm vor allem seine Schätzung der Individualität, die ursprüngliche Anschauung festzuhalten, die im Einzelnen, Concreten und Materiellen nur ein Mögliches gesehen hatte. Einen merkbaren Einfluss auf die begriffliche Fassung und Wertschätzung des Concreten haben die Bilder geübt, welche den Hervorgang des Vielen aus dem Einen zu veranschaulichen dienen. Mit dem Gleichnisse der Contraction (des Allgemeinen zum Besondern, des subtilen Punktes zur gröberen Linie und Oberfläche bis zum ganz groben Körper) verband sich nicht minder willig der Nebengedanke zusammengezogener Kraftfülle als der einer verzerrten und verkümmerten

[1]) ign. II 6: universalia non sunt nisi contracte actu (in individuis); et eo quidem modo verum dicunt peripatetici, universalia extra res non esse actu; solum enim singulare actu est; habent tamen universalia ordine naturae quoddam esse universale, contrahibile per singulare; universale contrahibile in se non subsistens, sed in eo quod actu est. ign. III 1.

[2]) ber. 6: (hominis intellectus) creat similitudines similitudinum divini intellectus (h. e. rationalia entia sunt similitudines realium entium). Die ursprüngliche Definition des Geistes als (id. III 2:) „vis illa omnia rerum exemplaria notionaliter complicans“ wird vergessen, und an die Stelle der Urbilder treten Abbilder. id. III 3: mens omnium imaginum complicatio; omnia sunt in nostra mente, sed hic rerum similitudines.

Darstellung; an das Bild der Explication und Expansion (des Einfachen zum Mannigfaltigen, des einheitlichen Punktes zu den unzähligen Raumfiguren) knüpfte sich eben so leicht der Nebenbegriff genussvoller Kraftäusserung als der einer abgeschwächten, gleichsam verdünnten, verwässerten oder breitgeschlagenen Existenz. Für die Entfaltung der Grundsätze zu Folgerungen und schliesslich zum Gesammtgebäude der Wissenschaft kommt noch der Gesichtspunkt des Bewusstmachens eines unbewussten Kenntnisbesitzes oder der Erweckung einer schlummernden Fülle hinzu[1]), um den Cusaner über den Wirklichkeitsgrad der Explicationen günstiger denken zu lassen; das Unbewusste konnte nicht wol als das Höhere und Realere gelten wollen. Dies blieb dann nicht ohne Folgen für die Schätzung des religiösen Wissens als der Entfaltung des Glaubens. Endlich ein ästhetisches Moment, aus dem die allgemeine weltfreudige Stimmung des Philosophen neue Nahrung schöpfte. In dem Reiche des Endlichen kann Ordnung und Harmonie nicht ohne Verschiedenheit bestehen.[2]) Nun ist zwar das, was die Schönheit herstellt, die Einheit, welche die Vielheit bewältigt. Allein aus der conditio sine qua non wird unversehens eine mitwirkende Ursache, der bemeisterte Feind geberdet sich als hilfreicher Bundesgenosse. Je grösser die Vielheit und Verschiedenheit, desto staunenswerter die Harmonie, also gebührt auch ihr ein Anteil an deren Ruhme. Jetzt sind es nicht mehr blos die Spuren der Einheit an den Producten des menschlichen und des göttlichen Geistes, in denen seine Herrlichkeit widerglänzt. Die Einheit der Explicationen weist nur auf die Einheit der Complication hin, aber ihre Vielheit lässt uns, je grösser je deutlicher, deren unerschöpfliche Fülle erkennen. Die Einheit der Geschöpfe bekundet das

---

[1]) id. III 5: mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae; sed in nostris mentibus ab initio vita illa similis est dormienti, quousque admiratione, quae ex sensibilibus oritur, excitetur, ut moveatur; tunc motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit, quod quaerit. glob. II 166[a]: in centro animae rationalis complicantur omnia in ratione comprehensa; sed non sentiuntur, nisi attenta cogitatione vis illa concitetur et explicetur. ign. III 11: principia prima.

[2]) gen. 71[a]: differentia, sine qua concordantia praeter inattingibile esse nequit.

über die Gegensätze erhabene Wesen, in der unübersehbaren Vielheit und Mannigfaltigkeit derselben offenbart sich die alle Gegensätze in sich zusammenhaltende Unendlichkeit des Absoluten.[1]) Dies sind die Motive, welche Nicolaus das entfaltete Viele und Verschiedene höher zu schätzen und neben der metaphysischen Wirklichkeit des Abstracten eine empirische des Concreten zuzulassen bestimmten.

Um in der unterbrochenen Untersuchung über die Weltstellung der Erkenntnis und die daraus für sie erwachsenden Aufgaben fortzufahren: die beiden Gesichtspunkte (des Verwirklichens oder des Entfaltens des Vielen aus der Seeleneinheit und des Einigens oder des Annäherns an die göttliche Complication), von denen wir die Entwickelung des individuellen Wissens beherrscht sahen, gelten ebenso für den geschichtlichen Fortschritt des Wissens der Menschheit. Das Sein der Dinge war ein Participiren am absoluten Sein in dem Masse, in dem jedes einzelne der Aufnahme desselben fähig ist. Die grössere oder geringere Gottferne bemass sich nach dem Grade, in welchem sich die Einheit und Actualität in Anderssein und Potentialität versenkt zeigt. Während nun in den untergeistigen Wesen das anfängliche Mischungsverhältnis

[1]) gen. 70[b]: tanto plus Idem in ipsis resplendet, quanto magis inattingibilitas (absoluti infiniti) in varietate imaginum explicatur; 71[a]: infinitas in innumerabili multitudine particularium entium clarius resplendet. ven. 30: ut immensa pulchritudo in ipsarum varietate perfectius reluceret. Eine Briefstelle vom Jahre 1452 bei Scharpff, S. 266: inexplicabilis divinae scripturae foecunditas per diversos diverse explicatur, ut in varietate tanta eius infinitas clarescat. Die möglichst grosse Verschiedenheit der Darstellung ein Ersatz für mangelnde Genauigkeit: conj. II 2, 52[a]: ut in variis varie explicetur (unitas harmonica), quae in nulla uti est praecise potest explicari. id. III 4: convenienter exprimi nequit, hinc multiplicatio sermonum perutilis est; id. III 13: varietas exemplorum inexpressibile clarius facit. chor. II 4: vides tot pulchra et varia .... esse opus simplicis et trini intellectus (humani, mirabilis valde); II 6: quot theoremata circa veritatem generavit intellectualis foecunditas! fid. 4: experitur quisque in explicatione virtutis eius (simplicissimae sapientiae) ineffabilem ac infinitam vim illam. Die Verschiedenheit, die Krieg und Zwietracht gebiert (fid. 17), bringt doch auch das Gut des Wetteifers (fid. 1 und 20).

von Act und Potenz, von Selbigkeit und Alterität zwar nicht constant bleibt, aber doch nur einem periodischen Wechsel, einem ungeschichtlichen Auf und Ab unterliegt, ist den vernünftigen Geschöpfen die Fähigkeit verliehen, in einem historischen Processe die Möglichkeit allmälig in Wirklichkeit umzusetzen [1]), von niederen zu höheren Wirklichkeiten (von der Sinnenerkenntnis zur Vernunfterkenntnis) sich zu erheben, die Andersheit mehr und mehr abzustreifen, indem sie ihre Empfänglichkeit für das göttliche Sein steigern, und so ihre ursprüngliche Gottferne zu verringern. Es ist ein Vorrecht des Menschen, am Sein des Absoluten nicht nur überhaupt, sondern in wachsendem Masse zu participiren, nämlich bewusst und selbsttätig durch Erkenntnis und Liebe in immer engere Verbindung mit dem Unendlichen zu treten [2]), obwol in gewisser Weise auch die untermenschliche Welt an jenem vernünftigen Aufsteigen teilnimmt, sofern sie von der Vernunft ergriffen, in Geist umgesetzt und damit dem Höchsten zugeführt wird. Gerade die Unendlichkeit des geschichtlichen Processes empfand Nicolaus als etwas Ermunterndes und Erhebendes, was nicht befremden kann an einem Manne,

[1]) ign. I 1: divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur conditio; atque ad hunc finem ea operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium cognatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus. II 10: ut alius sit gradus potentiae, actus et connexionis motus in intelligentiis, ubi intelligere est movere, et alius materiae, formae et nexus in corporalibus, ubi esse est movere. III 4: intellectus in omnibus hominibus possibiliter est omnia, crescens gradatim de possibilitate in actum, ut quanto sit maior, minor sit in potentia. conj. I 13: quanto intelligentia deiformior, tanto eius potentia actui uti est propinquior. exc. V 89 a: natura intellectualis capax est dei, quia est in potentia infinita, potest enim semper plus et plus intelligere; et quia est libera potentia, potest fieri melior; nulla natura alia potest fieri melior ex se, sed est id quod est sub necessitate, quae ipsam sic tenet.

[2]) conj. II 17: quanto quis deum plus amaverit, tanto plus divinitatem participat. vis. 4: in tantum sum, in quantum tu (domine) mecum es; ad me spectat, ut quantum possum efficiar continue plus capax tui; dedisti mihi esse et idipsum tale, quod se potest gratiae et bonitatis tuae continue magis capax reddere. id. III 13: potentiam habet, se semper plus et plus, sine limitatione, inaccessibili exemplari conformandi; in hoc enim infinitatem imago modo quo potest imitatur. exc. X 188 a. ign. III 12.

der, wie später Lessing, die Lust des Wahrheitsuchens der des Wahrheitsbesitzes vorzog, und dem ein jemals völlig erreichbares Ziel der Menschheitsentwickelung sowol des menschlichen Strebens als namentlich der göttlichen Majestät unwürdig erschien.[1]) Christliche und moderne Impulse vereinigten sich, um ihn von der Geschichte sehr hoch denken zu lassen. Selbst der stark rationalistische Zug seines Denkens, der in den verschiedenen Cultusformen nur den vielfach gebrochenen Widerschein des einen wahren (nämlich des christlichen) Glaubens, in den aus Missverstand einander bekämpfenden Systemen der Philosophie nur Annäherungen an die eine einzige Wahrheit erblickt, selbst er hat jener verehrungsvollen Betrachtung der Geschichte — statt sie zurückzudrängen, wie das im XVIII. Jahrhundert geschehen ist — nur eine charakteristische und bedeutsame Wendung gegeben.

Der geschichtliche Process verläuft in einer Doppelbewegung. Er besteht einerseits in einem Entwickeln des in der Menschheit angelegten Vielen, andrerseits in einem Zurückführen des entwickelten Vielen auf die (jedesmal höhere, und der höheren auf die höchste) Einheit. Das Viele ist die Gesammtheit der endlichen Dinge, das Eine ist das Absolute. Wir tragen Welt und Gott auf menschliche Weise in uns[2]): zunächst unbewusst, dann bewusst und immer bewusster. Aus der Erkenntnis der Fülle der Weltdinge erwächst die Einsicht in die Unendlichkeit Gottes, aus der Erkenntnis Gottes die Einsicht in das innerste Wesen der Welt. Das bewusste Unterscheiden des Verstandes steht höher als das verworrene Aufnehmen des Sinnes, die

[1]) fid. 16: scire et intelligere atque oculo mentis intueri veritatem semper placent; et quanto plus acquisiverit (homo) de istis, tanto plus augetur appetitus habendi; desiderium perpetuum et cibatio (intellectualis vitae) perpetua. ign. III 12. ven. 1: difficilius id, quod (est) preciosius, reperitur. ven. 12: gaudet intellectus, se talem cibum perficientem nunquam consumptibilem habere, per quem videt se immortaliter perpetueque pasci, delectabilissimeque vivere, semperque in sapientia perfici, crescere augerique posse: uti is plus gaudet, qui invenit infinitum et innumerabilem, incomprehensibilem atque inexhauribilem thesaurum etc. . vis. 16.

[2]) conj. II 14: regio humanitatis deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit.

unentwickelte Einheit des Glaubens höher als die entwickelte Vielheit des Verstandes, das Schauen der hienieden Entrückten und der Seligen im Jenseits höher als Glauben und Wissen. Die Menschheit durchschreitet nach einander die Standpunkte der Sinnlichkeit, des Verstandes, des Glaubens und des Schauens. Die Bewegung von der potentiellen Einheit zur actuellen Vielheit verhält sich zu der anderen von der bewussten und wirklichen Vielheit zur höchstbewussten und überwirklichen Einheit als Mittel zum Zweck; ja, es zeigt sich, dass beide Bewegungen letzthin eine und dieselbe Richtung verfolgen: die Geschichte strebt von der unbewussten Einheit (Glaube und Axiome) durch die bewusste Vielheit (Religionsformen und Wissenssysteme) zur unendlichen Einheit (Religionsfriede und Anschauung der einen Wahrheit) hin. Das Stehenbleiben bei der anfänglichen Keimeinheit ist Trägheit (Schwäche des Wollens und Denkens), das Stehenbleiben bei der Vielheit ist Bornirtheit (aus bösem Willen, sei es persönlichem oder vererbtem, entspringende Unwissenheit, durch Hochmut oder Verzagtheit irregeleitetes Wissen). Die vorchristlichen Lehr- und Religionssysteme sind zurückgebliebene, unentwickelte, einseitige Fassungen der einen Wahrheit. Das Christentum hat allseitig und einheitlich entwickelt, was jene entweder bewusst aber unvollständig oder vollständig und rein aber unentwickelt ergriffen hatten. Der Polytheismus der Heiden ist im Grunde nur eine Vielheit von endlichen Namen für den unbewusst von allen Völkern verehrten einen unendlichen Gott.[1]) In dem Monotheismus der Juden schlummerte bereits der Glaube an den Dreieinigen; die Dreiheit, die sie ablehnen, ist nicht die, welche das Christentum meint und schon Pythagoras verkündigt hat. Desgleichen braucht der Islam nur consequent zu denken, um in der christlichen die von ihm selbst erstrebte

[1]) fid. 4: eadem unica fides undique praesupponitur; omnes philosophi ipsam sapientiam (unum deum) esse praesupponitis; participatione unius sapientiae multi sapientes. ign. I 7: nulla unquam natio fuit, quae deum non coleret, et quem maximum absolute non crederet. I 25: gentiles deum variis creaturarum respectibus nominabant; deridebant veteres pagani iudaeos, qui deum unum infinitum, quem ignorabant, adorarunt, quem tamen ipsi in explicationibus venerabantur, recipiendo notum sensibiliter pro manuductione ad causam et principium. fid. 6.

wahre Religion zu erkennen.[1]) Ein ähnliches Resultat ergibt sich, wenn man von dem uns jetzt erreichbaren höheren Standpunkt aus eine Rundschau hält über das, was die Philosophen des Altertums gelehrt. Gesucht haben ja alle Denker immer nur die eine Wahrheit, das Wort Gottes; aber erst, nachdem es Fleisch geworden, ist es möglich zu entscheiden, wieweit sie sich derselben angenähert haben.[2]) Angewiesen auf die Offenbarung Gottes in der Natur, geleitet von dem Grundsatze der Unvereinbarkeit der Gegensätze, dadurch verführt, den Standpunkt der sichtbaren Welt für den einzig möglichen, das Verstandeswissen für das höchste zu halten, und ausser Stande, von der Schale der Worte den speculativen Kern zu sondern[3]), sind sie meist auf der Schwelle der Wahrheit stehen geblieben. Wen ein genialer Instinct sie überschreiten liess, wie wir es bewundernd bei Pythagoras und Platon gewahren, der vermochte doch nicht,

[1]) fid. 9: quamvis iudaei fugiant trinitatem, propter hoc quia eam putarunt pluralitatem, tamen intellecto, quod sit foecunditas simplicissima, perlibenter acquiescent; haec est illa trinitas, quae supra est explanata et per Arabes posita, licet plerique ex ipsis non advertant, se trinitatem fateri; modo quo negant Arabes et Judaei trinitatem, certe ab omnibus negari debet; sed modo quo veritas trinitatis supra explicatur, ab omnibus de necessitate amplectitur. fid. 12: hoc ipsum etiam Arabes fatentur, quamvis plerique non plene considerent; habent in suis scripturis de Christo illa omnia, sed literalem sensum sequentes intelligere nolunt. vgl. ap. th. 219[b]: solum inter te et me differentiam facit attentio. ign. I 7: Pythagoras. chor. III 11: non sunt duae leges testamenti et evangelii, sed una divina lex, quam Christus non solvit sed complevit ostendendo spiritum intelligentiae legis, qui sub litera continetur et non cognoscebatur. chor. III 15: Abraham christianus fuit. ign. III 8.

[2]) ven. 9: quomodo sacrae literae et philosophi idem varie nominarunt; . . . . quae si bene consideras, nihil nisi id quod praedicitur intendunt; Aristoteles deceptus hac ratione etc.; Plato melius videns (ven. 12: solus Plato aliquid plus aliis philosophis videns; vgl. ven. 1); Stoici melius cum nobis, revelata per fidem veritate, concordant. ber. 23: tetigerunt philosophi hanc trinitatem. dat. 5. fil. 68[b]: unum omnes respicientes variis modis idipsum expresserunt. vis. 25.

[3]) ven. 13: praeposuerunt, etiam deum circa differentiam oppositorum quaerendum; volentes venationem eius includi intra ambitum principii illius „quodlibet est vel non est", ipsum non quaesiverunt in campo possest. ven. 21: videntur philosophi venatores in omni eorum discursu ex hoc sensibili mundo . . . . (de deo etc.) inquirere. ign. III epil.: philosophorum communem viam. gen. 71[a]: mensurae rationales non

die Tragweite des neuen Principes auszubeuten. Durch den Glauben vor den Täuschungen, denen sie ausgesetzt waren, geschützt und bewaffnet mit der „Brille“ der Coincidenz, sind wir im Stande, in ihren Philosophemen die Irrtümer (die wir erklären und entschuldigen) von dem auszuscheiden, was wahr ist und Wahrheitskeime enthält.[1]) Da tönt uns dann aus dem scheinbar schroffsten Gegensatze der Meinungen eine wunderbare Harmonie entgegen. Die Widersprüche lösen sich in Einhelligkeit auf, indem sich zeigt, dass die streitenden Parteien jede eine andere Seite der vielseitigen Wahrheit im Auge gehabt, und ihre Uebereinstimmung selbst einzusehen nur dadurch verhindert waren, dass ihnen das Princip der unendlichen Einheit fehlte.[2]) Obwol es bei diesem Aufweisen der Einheit in der Verschiedenheit nicht ohne Umdeutungen abgegangen ist, muss man doch anerkennen, dass der Cusaner in der Freude, die Einstimmigkeit der Gegensätze entdeckt zu haben, Besonnenheit genug bewahrte,

---

attingunt res a tempore absolutas. ber. 21: hi omnes et quotquot vidi scribentes caruerunt beryllo. conj. I 12: ad quae (arcana) philosophantes atque theologi ratiocinantes hactenus sibi sua positione principii primi ingrediendi viam praecluserunt. ven. 12, 26, 33. ign. II 9: Platonici forte irrationabiliter per Aristotelem reprehensi, qui potius in cortice verborum quam medullari intelligentia eos redarguere nisus est. id. III 14: Aristoteles, quia omnia consideravit, ut sub vocabula cadunt, facit elementum rationem.

[1]) ign. II 9: utrum sit verius, per doctam ignorantiam eliciemus. ber. 1: ut applicato speculo et aenigmate visione intellectuali iudex fias, quantum quisque propinquius ad veritatem accedat. ber. 2: si intellectualibus oculis intellectualis beryllus, qui formam habeat maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius medium attingitur invisibile omnium principium. Vgl. vorige Seite, Anm. 2.

[2]) ign. I 12: nos istos omnes simul de maximo recte concepisse et unam omnium sententiam ostendemus. gen. 69[b]: qui de genesi locuti sunt, idem dixerunt in variis modis. fil. 68[b]: unum (ineffabile) est, quod omnes theologisantes et philosophantes in varietate modorum exprimere conantur; nihil reperiet vere theologisans scholasticus, quod ipsum perturbet in omni varietate coniecturarum. poss. 177[a]. id. III 2: mirabiliter omnes omnium tangis philosophorum sectas, peripateticorum et academicorum; quotquot cogitari possunt modorum differentiae, facillime resolvuntur et concordantur, quando mens se ad infinitatem elevat; — nihil aliud omnes conati sunt dicere, licet forte id quod dixerunt melius et clarius dici posset. III 4. III 14: inter eos (Platonem et Aristotelem) non videtur differentia nisi in modo considerationis.

um sich vor der unkritischen Gleichmacherei zu hüten, wie sie vor ihm häufig ähnlichen Absichten gedient hat. Er will die Gegensätze nicht durch Abschwächung beseitigen, sondern in einer höheren Einheit vermitteln. Auch hat die Lehre von dem Einklang der Systeme nicht den Zweck, jedem Recht geben zu dürfen. Nicolaus besass vollauf den Mut der eigenen Meinung und brauchte nicht darauf bedacht zu sein, Autoritäten[1]) zu schonen oder sich unter ihren Schutz zu flüchten. Die stolze Sicherheit, in der Coincidenz ein neues[2]) Princip von unvergleichlicher und unbezweifelbarer Wahrheit zu besitzen, — es war ihm auf der Rückfahrt von Griechenland aufgegangen, er glaubt durch Offenbarung[3]) — hinderte ihn jedoch nicht, demütig und bescheiden[4]) nicht nur, was er gefunden, dem Urteil der Kirche zu unterwerfen[5]), sondern auch von der Zukunft ein immer tieferes Eindringen in das Unergründliche zu erwarten. Er selbst begnügt sich mit dem Ruhme, zum Nachdenken angeregt zu haben.[6]) Bei dem Bestreben, nicht sosehr Wissensresultate zu übermitteln, als zur lebendigen Erfassung der einheitlichen Wahrheit hinzuführen[7]), musste ihm der

[1]) id. III 6: nullius autoritas me ducit. apol. 34 b. conj. II 16 Schluss.

[2]) ign. I prol.: rara quidem, etsi monstra sint, nos movere solent. II 11: fortassis admirabuntur, qui ista prius inaudita legerint, postquam ea vera esse docta ignorantia ostendit. III epil.: rara multis. vis. 99 a: mirabilia.

[3]) ign. III epil.: in mari ex Graecia rediens, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum. Vgl. fid. 1. apol. 36 b.

[4]) ign. I prol.: dum meas barbaras ineptias (conj. II 17) incautius pandere attento, te (Juliane) arbitrum eligo; meum ipsum fortassis ineptissimum (ven. 39: rudem) conceptum. conj. I 1: (conceptum) feculentiis obtusioris ingenii adumbratum; hanc indagandarum artium formulam in rudidate sua etc. dat. 1: ingenii mei obscuritas. ven. prol.

[5]) chor. 124 a: tuo iudicio (sanctissime Papa, sc. Pius II) illum (libellum) et cuncta quae scripsi scribamve atque me totum, ut fidelem decet, subiicio, in nullo unquam ab apostolico tuo throno dissensurus.

[6]) ven. 39: omnia submittens melius haec alta sapienti. ven. prol.: quae diligentissima meditatione repperi, licet parva sint, ut acutiores moveantur ad melius mentem profundandam, peccator homo timide verecundeque pandam. quaer. 197 a. gen. 69 b. glob. I 152 b, II 168 b.

[7]) poss. 183 b. glob. II 160 b u. ö.

Anspruch, eine endgiltige Formulirung gefunden und den Grundgedanken erschöpfend entwickelt zu haben, fernliegen. Die Worte unsrer Sprache, als Producte und Werkzeuge der verständigen Reflexion, sind nicht geschaffen, Vernunftanschauungen einen präcisen Ausdruck zu geben. Daher der rastlose Drang zu immer erneuter Darstellung des Systems. Von den verschiedensten Seiten her werden wir auf den einen Punkt hingeleitet, der unsagbar bleibt.

Um noch einen Blick auf den Gang der Geschichte [der sich übrigens in den Individuen verkürzt widerholt[1])] zurückzuwerfen: das Christentum ist der Knotenpunkt der Entwickelung. In ihm schliesst sich die im Altertum entfaltete Vielheit der Verstandeserkenntnis zur Glaubenseinheit zusammen, von ihm aus beginnt die Fülle der gläubigen Vernunft sich in dem weit verzweigten Systeme der Kirche und Theologie zu verwirklichen, um sich am Ende aller Dinge in der Einheit der Anschauung Gottes zu sammeln. Das Ziel aller Einheitsentfaltung ist stets widerum die Einheit.[2]) Obwol Rückfälle auf frühere Standpunkte bei der Schwäche der menschlichen Natur unvermeidlich, so ist doch am endlichen Siege der Wahrheit nicht zu zweifeln.[3]) Es entsteht die Frage: wie kam es, dass die Menschheit vor Christus sich nicht über den Standpunkt des an die Sinnlichkeit gebundenen Verstandes zu erheben, und, wenn es ihr vereinzelt in grossen Männern gelang, nicht mit siegender Gewalt die neue Wahrheit zur allgemeinen Anerkennung zu bringen vermochte? Warum bedurfte es einer mehrfachen Offenbarung der Wahrheit, wenn sie doch zum Teil in den Lehren der Weisen, ja schon in aller Menschen Verlangen nach Erkenntnis, obgleich unentwickelt, enthalten war? Was hinderte die Fähigkeiten, sich normal und gradlinig zu entwickeln, nachdem der erforderliche Anstoss von Seiten der Sinnlichkeit erfolgt war? — Wie wir früher den Optimismus des Seins eine Einschränkung erfahren sahen durch den Optimismus

[1]) exc. VII 123[b].

[2]) conj. II 14, 60[a]: est unitatis conditio, ut se finem explicationum constituat, cum sit infinitas. ign. III 12.

[3]) chor. I 3: Christus demum vincet; (multi arabes) in hora mortis profitentur se christianos; sic finaliter omnes facient. fid. 20: concordia religionum; perpetuam pacem.

des Werdens, so zeigt sich hier, wie der philosophische Optimismus Schritt vor Schritt dem religiösen Pessimismus das Feld räumt. Man könnte dem letzteren die Paradoxie in den Mund legen: die Welt wäre nicht vollkommen, wenn sie so vollkommen wäre, dass für die Ausübung der göttlichen Gnade kein Raum bliebe. Gott hat das Böse und den Irrtum zugelassen, damit seine Barmherzigkeit offenbar würde.[1] Zweck der Schöpfung ist die Erlösung.[2] Es ist interessant zu beobachten, wie das Dogma allmälig das Terrain occupirt; die Tagereisen des Feldzuges lassen sich so ziemlich nachrechnen.[3]

So lange Nicolaus, unbekümmert um religiöse Begriffe, kühn dem Zuge seines neuzeitlich gestimmten Denkens folgt, sieht er in dem natürlichen Erkenntnistriebe einen Keim, der als solcher vollkommen ist und sich nur in heiterem Wachstum zu entwickeln hat, um das Ziel der Wahrheit zu erreichen. Gott hat dem Geiste alles anerschaffen, was er zu seiner Entfaltung und zur endlichen Erlangung der höchsten Glückseligkeit, nämlich der Vereinigung mit dem göttlichen Geiste, bedarf.[4] Was die sichtbare Welt ihm beut, dient

---

[1]) exc. VI 112 a: quamvis non placuit deo, quod homo rueret in peccatum, permisit tamen hominem ad gloriam praedestinatum ruere usque ad remotissimam separationem ab eo, ut posset adhuc omni perfectiori modo redeunti ostendere divitias gloriae suae et clementiae; ita quod etiam hominem illum ad participationem regni revocaret et ei ostenderet indicibiles divitias misericordiae suae (infinitum thesaurum charitatis).

[2]) nov. dieb. 1 a: cum deus uti in maximo atque ultimo complemento operum in Christo quiescat. exc. V 91 a: si diceret, quod omnia propter Jesum crearet, recte responderet; Jesus est finis et ultimitas creationis. exc. VI 112 a. IX 170 a (V 95 b). ign. III 3. chor. II 17: quantum opus reformationis humanae naturae excedit opus creationis.

[3]) Ich behaupte nicht, dass sich diese (gleichsam intelligible) Gedankenbewegung historisch in der Reihenfolge der Schriften nachweisen lasse.

[4]) fid. 1: tu concreasti eidem (spiritui intellectuali) ea omnia, per quae excitatus admiratione eorum, quae sensu attingit, possit aliquando ad te oculos mentis attollere et tibi claritate summa uniri. fid. 2: aiebat, qui in throno sedebat, hominem suo arbitrio dimissum, in quo arbitrio capacem eum suo consortio creasset. ign. III 12: in nobis continue fides augeri potest, dum hic peregrinamur, similiter et charitas; dum (quisque) est in uno gradu, est in potentia ad alium. III 4: cum intellectualis natura existat quoddam divinum separatum, abstractum esse. exc. V 89 a: videre deum et gustare ipsum nulla natura potest nisi intellectualis; illa sua natura seipsam elevare potest, ut videat etc. — conj. II 11.

dem Geiste zur Betätigung seiner Kräfte; er lernt in seiner Beschäftigung mit ihr sich selbst finden. Die einzige Gefahr droht von Seiten des freien Willens, der in Umkehrung der gebotenen Ordnung die Sinnlichkeit, die Mittel sein soll, zum Zwecke machen könnte[1]). Der Mensch weiss, was er soll[2]), und welcher Lohn dem redlichen Streben winkt. Wer das Gute will, wird die Wahrheit erlangen.[3]) Das Christentum ist

[1]) chor. II 15: deus tribuit animae intellectivae, ut libere vivat et iudicetur, si errorem veritati praefert. exc. V 89[a]: hic spiritus intellectualis in Adam, iunctus sensualitati, non conservavit imperium nobilitatis suae, sed licentius indulsit sensualitati seu animalitati, quam sub imperio habuit tempore innocentiae; et dissolutus est ordo etc.; vita spiritus est prudentia et sapientia et veritas et virtutes immortales. exc. III 49[b]: perversio huius ordinis (iusti) . . . . peccatum est aversionis a vita.

[2]) glob. I 159[a]: nemo vitiosus, nisi sua culpa; quisque homo liberum habet arbitrium, velle scil. et nolle, cognoscens virtutem et vitium, quid honestum, quid inhonestum etc., et quod bonum eligi debeat et malum sperni, habens intra se regem et iudicem horum; si vult, reperit et eligit libere virtutes immortales. fid. 17: divina mandata brevissima et omnibus notissima sunt et communia quibuscunque nationibus; immo lumen nobis illa ostendens est concreatum rationali animae; nam in nobis loquitur deus, ut ipsum diligamus, a quo recipimus esse, et quod non faciamus alteri, nisi id quod vellemus nobis fieri (exc. III 47[b]); omnes leges ad hanc (dilectionem) reducuntur (exc. VI 110[b]: est tantum unum mandatum, sc. dilectio). comp. 10: homo naturaliter bonum, aequum, iustum et rectum cognoscit (et) legem illam „quid tibi vis fieri, alteri fac" laudat, quia est splendor aequalitatis. exc. III 47[b]: qui aliquid praefert veritati, aliquid praefert deo; hic contra suum esse rationis est et seipsum dat in mortem; rex noster non aliud praecipit, nisi ut id agas, quod si non feceris, te ipsum ut condemnes necesse est.

[3]) exc. III 36[b]: verbum dei in nobis posuit sui similitudinem; cum sit logos seu ratio, in rationali spiritu lucere voluit; in quo posuit desiderium veritatis, desiderium vitae et legem aeternam, per quam potest intrare in veritatem et vitam; appetimus veritatem (et vitam). Christum igitur appetimus; omnes haec in ratione nostra characterizata sentimus. 49[a]: in nobis experimur, nos apud deum iudicari reprehensibiles aut non; contritio de peccato ex lumine divinae cognitionis exoritur; si cor nostrum (intellectuale) non reprehendit, videntes nos in veritate lucis stare, fiduciam habemus ad deum; peccatum est (transgredi mandatum lucis et non agere opera lucis, quae sunt opera veritatis deo placita =) in lumen intelligentiae offendere; in illo lumine (quod est rationi naturale) videmus, quae legis sunt, sc. datorem vitae deum et in deo fratrem sc. proximum diligendum, sicuti et diligi optamus. V 95[b]: exigit iustitia, quod intellectualis natura iudicetur, an per liberum arbitrium

der Geist. Wer dem Sittengesetze gehorsam die niederen den höheren, die sinnlichen den Wissenstrieben unterordnet[1]), ist ein Christ vor Christus. Christus hat nur eindringlich widerholt, was Propheten und Denker vor ihm gelehrt, was jedem Menschen die Stimme des Gewissens gebietet[2]): man solle den vergänglichen Gütern das dauernd Wertvolle

---

meruerit ipsam vitam, quae est degustatio seu fruitio ipsius creatoris, an non. IX 175[b]: si spiritus, qui ex deo est (et) qui dicitur intellectus, debet ambulare seu proficere in omni bonitate, iustitia et veritate, necesse est quod intus respiciant oculi eius in memoriam suam intellectualem, non acquisitam ex sensibilibus sed concreatam, et quae est essentia eius quia imago dei, et ibi reperiet lucem bonitatis, iustitiae et veritatis, quae est lex naturae lucida illuminans oculos, ut de illis faciat conceptum, quem imitetur in ambulando; ut scias discernere bonum a malo, iustum ab iniusto, verum a falso; ambulare in illa luce est se in omnibus imperio rationis subiicere et per illam dirigi; sic vides, quomodo verbum internum illuminat seu docet viam iustitiae ad apprehensionem verae vitae, quae consistit in cognitione illius, qui est vita per se. vis. 24: video eos abire, qui non perceperunt ea, quae spiritus sunt.

[1]) ven. 1: philosophia, carni contraria, eam mortificare scribitur. exc. VI 114[a]: quando hoc secundum intellectum est intentus (sc. regnum caelorum quaerit, quae est vita spiritus), est a sensibili mundo separatus. V 92[b]: si anima tua est vacua peccatis, tunc deus in ea habitat. X 177[b]. VI 100[b]—101[a]: rationalis vis ad similitudinem dei creata est; cum imperium rationis extendat se super sensibilem naturam, tunc manifestum est hominem exteriorem, quoniam non percipit quae dei sunt, subesse debere homini interiori; si vero negligit principatum ita quod non regat effrenem animalitatem, ... obumbratur dei similitudo ita quod finaliter subest principi tenebrorum; quando non manet in interiori homine dei imago, sed sensibilis appetitus ipsam subigit, ille homo non potest ad deum seu finem suum pervenire.

[2]) dat. 5: pro eius (agri intellectualis) cultura variae nobis illuminationes traditae reperiuntur per eos, qui huic intellectuali culturae valde diligenter invigilarunt; sicuti viri virtutibus dediti, umbras mundi huius linquentes et mentali luci incumbentes: philosophi, Moses, prophetae et viri apostolici; sed verbum omnium illorum lumen est receptum in descensu verbi absoluti et non fuit ipsum verbum. fid. 12: nonne (deus) in aliis prophetis similiter posuit verbum? nam omnes erant nuncii verbi dei. — ita est, sed omnium prophetarum maximus Christus, ideo magis proprie convenit ei ut dicatur verbum dei; attende, quae est differentia inter missiles chartas et heredem regni. dat. 4. chor. II 16: ad hanc reformationem aptandam probatus est homo, an lege naturae quae ipsi concreata est proficere posset; cui postea lex scripta superaddita hominem erexit ad speranda promissa dei. exc. VI 98[b]—99[a].

vorziehen und nach dem inneren Menschen wandeln.[1]) Der Glaube ist der Entschluss zum Guten, ist Wissenwollen. Dies die anfängliche Position des Optimismus, die ihn das pessimistische Dogma schrittweise aufzugeben zwingt. Erstes Eingeständnis: die menschliche Natur beherbergt zwei Triebe, den einen nach oben zum Geiste, den andern nach unten zum sinnlichen Genusse, die mit gleich starkem Anreiz den freien Willen an sich zu ziehen bemüht sind; dort der Zuspruch von Engeln, hier die Versuchung des Teufels.[2]) Ja, die Sinnlichkeit hat dadurch einen Vorsprung, dass der Geist zunächst im Dienste ihrer Befriedigung arbeiten muss, ehe er Musse findet, der eigenen Aufgabe zu leben.[3]) Das

---

[1]) ign. II 6. ign. III 6: Christus ostendit, quomodo veritas et iustitia et virtutes divinae temporali vitae ut aeterna caducis praeferri debeant, ac quod in homine perfectissimo summa constantia atque fortitudo, charitas et humanitas esse debent. exc. II 26[b]: oportet postponere commutabile bonum et adhaerere incommutabili; tunc accedit ad dei cognitionem. ign. III 9: qui se ad virtutes convertit, ambulat in viis Christi. fid. 2: verbum suum misisse, ut (homo) . . . . videret, non secundum exteriorem sed interiorem hominem esse ambulandum.

[2]) exc. VIII 152[b]: homo est de natura rationali (spirituali) et animali, una est supra et alia est infra; quasi homo est de igne et aqua; homo est quasi naturarum unio, quae in se habent diversas leges seu motiones; unio autem haec seu amor est in continua pugna; ideo virtus, quae pacificat bellum, patientia dicitur (qua homo dominatur sibi ipsi); vincit patiens hostes, daemones et seipsum. 146[a]: quia intelligentia nostra, quae est in corpore subdito peccatis, nisi dirigeretur a separata intelligentia, semper sequeretur affectiones corporales, ideo adest angelus, qui nos sursum movet, ut desideremus illa, quae sunt naturae intellectualis, et incitat motum rationalem ad aeterna; alius est motus animalitatis, cui terrena placent, et illum motum princeps tenebrarum inspirat; et haec est concertatio in nobis, qua experimur rationem et sensum quasi adversariis principibus subesse et bella indesinenter gerere.

[3]) ven. 1: quia homo maiori industria indiget, ut suam animalitatem bene nutriat, quam aliud animal, habetque opus ut ad hoc logica sua naturali in venatione corporalis cibi utatur, non est ad intellectualem ita deditus et attentus, sicut illa natura exposcit; haec occupatio, dum nimia est, a speculatione sapientiae alienat. fid. 1: pauci ex omnibus tantum otii habent, ut propria utentes arbitrii libertate ad sui notitiam pergere queant, multis enim corporalibus curis et servitiis distrahuntur; ita te, qui es deus absconditus, quaerere nequeunt. fid. 15: in cuius (regni caelorum) comparatione haec huius mundi vita, quae tam tenaciter per omnes diligitur, pro nihilo ducenda est. exc. III 49[b]: sine illo (peccato veniali) ob naturae fragilitatem vix quisquam esse potest. VI 114[a]: mundus

verschärft sich allmälig zu einer „Geneigtheit zum Bösen".[1]) Aber noch immer erscheint der sittlich Kräftige als der Wahrheit sich annähernd.[2]) Der Geist braucht sich nur zu sich selbst zu entschliessen[3]), um sicher zu sein, dass er die Bahn das Guten schreitet, die zur wahren Glückseligkeit hinführt. Zweite Niederlage: der moralische Kampf zwischen Sinnlichkeit und Geist verwandelt sich in den biblischen zwischen dem Erkennenwollen aus eigner Kraft und dem demütigen Gehorsam gegen Gott.[4]) Das Gute ist nicht der

---

iste, in quo non est veritas, inficit naturam intellectualem, qui non potest nisi veritate vitabiliter pasci; spiritus tenebrarum medio societatis mundanorum retrahit ascendentes ad vitam et felicitatem.

[1]) chor. II 17: experimur ex pronitate ad malum, quam ab adolescentia habemus, nos non moveri spiritu dei bono.

[2]) glob. I 158ᵃ—159ᵇ: terreno homini globus, habens ponderosum corpus et latus terrenum inclinatum, aliqualiter similatur; non enim potest in rectitudine persistere motus humanus; cito declinat propter terrestreitatem inconstanter et varie semper fluctuans; qui nihilominus potest exercitio virtutis revolutionem in circulo terminare; et bonam et perseverantem intentionem adiuvat deus, qui in motu quaeritur, et perficit bonam voluntatem. exc. III 49ᵇ: quando succumbit ratio, tunc dicitur consentire, quae ut ratio nunquam consentit; quia potest vincere ratio reclamans, quamvis ei vis quaedam videatur inferri, hinc captivitas ei imputatur; vocantur igitur motus illi spiritus tenebrarum tentationes, quia tentant potius quam vim rationi inferant, cuius potentia est supra omne id, quod est huius mundi et eius principis; cedere tentationi ignominiosum est potenti vincere.

[3]) Die herrliche Stelle von der Autonomie vis. 7: tu domine intra praecordia mea respondes dicens: sis tu tuus, et ego ero tuus; posuisti in libertate mea, ut sim si voluero mei ipsius; doces, ut sensus obediat rationi et ratio dominetur; quando igitur sensus servit rationi, sum mei ipsius.

[4]) chor. II 16: quia homo liber suasu diaboli elegit potius per scientiam ascendere quam per innocentiam et obedientiam, recusavit deo obedire, ut secundum promissa diaboli esset per se sciens bonum et malum. exc. III 37ᵃ: peccatum mortale triplici descensu complevisti; per aversionem a deo: per superbiam, in qua est formalis ratio peccati; per conversionem ad creaturam: per delectationem; per operationem contra legem dei. V 93ᵇ: fides non habet locum nisi in anima humiliata; praesumptuosus, arrogans et superbus non credit nisi intelligat, humilis non intelligit nisi credat; quare primus parens et Lucifer nolentes ex fide et obedientia sua vivere, sed de scientia sua, defecerunt. VI 99ᵇ: parentes nostri perfecte creati in potestate habebant, innocentiam, quae simul cum perfecta ratione concurrebat, dimittere et ad usum rationis se convertere

Glaube an den Geist, sondern das Misstrauen in die menschliche Erkenntnisfähigkeit, der Verzicht auf eignes Wissen.[1]) Jetzt heisst es: hie ratio und Widerspruchslosigkeit, hie Intellect und Wunder. Die intellectuelle Wahrheit ist das Gegenteil (nicht mehr die höhere Stufe) der rationellen Wahrscheinlichkeit.[2]) Die Wahrheit ist das Unwahrscheinliche, das dem Verstande Unbegreifliche. Je stärker eine religiöse Wahrheit dem Verstande widerspricht, desto verdienstlicher der Glaube[3]). Das Christentum ist das Irrationale. Die Entfaltung des im natürlichen Wahrheitsverlangen enthaltenen Erkenntniskeimes geht nur bis zur

---

et sic se ipsis (seipsos) regere; seipsos quasi pueros simplices et innocentes tenere poterant sub directione creatoris seu verbi sive rationis aeternae, aut se sua propria ratione gubernare; unde quia ipsi sibi ipsis placuerunt, spreta gubernatione dei vani et pauperes facti sunt; venit Jesus in mundum ut magister docens, fatuitatem praesumptionis esse abiiciendam, quae est de hoc mundo, et ad humilitatem et simplicitatem innocentiae esse redeundum. X 176[b] — 177[a]: primus Adam cum esset homo volens esse deus, sciens ab obedientia recessit et in pulchritudine fructus arboris pastum scientiae boni et mali quaesivit et (ignorantiam reperit) mortem invenit. dat. 1.

[1]) exc. II 26[b]: iustum est veritates illas credere de deo, quas intellectus attingere non potest; 32[a]: cognosco lumen mei intellectus nihil posse; curiosi de causis quaerunt et rationibus et signis, ego per fidem ad te accedo. fid. 21.

[2]) exc. IX 167[a—b]: in hac victoria, qua fides rationem vincit, est maxima lucta: quando Abraham credidit id, quod ratio impossibile indicavit, vicit; sic quando homo credit, quod resurget ad vitam immortalem, cuius non habet rationem nec experientiam, et in eius oppositum ratio trahit, tunc necesse est moriatur ipsa ratio; et haec lucta est maxima, non contra carnem et sanguinem, sed contra spiritum praesumptuosum et superbum, ubi humilitas vincit superbiam; posse credere etc.; non credit, hoc verbum dei esse, quia intelligit, sed intelligit quia credit. exc. II 23[a—b]: alia prudentia huius saeculi (seu astutia; quae dici consuevit umbra intellectus), alia lucis (seu aeternitatis), et contrariantur sicut tenebrae et lux; prudentia saeculi facit opera tenebrarum; opera lucis (quae non sunt temporalia) sunt iustitia, fides, veritas etc. VII 129[a]. IX 164[b]: per philosophiam, scientiam sc. terrenam, solent decipi, qui in mundo volunt fieri prudentes; etsi multa tradat humana sapientia, quae sunt verisimilia, sunt tamen inania; sunt enim secundum elementa huius mundi et non secundum Christum. X 189[a]: evangelium, non philosophia aut logica seu discursiva ratiocinatio.

[3]) exc. II 25[a]: non est meriti et virtutis, ea (per se credibilia, probabilia, probata et demonstrata) credere, sed cum improbabilia

ratio[1]); um den Intellect aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit zu versetzen, bedarf es der göttlichen Gnade, der Aufnahme Christi, des Glaubens an das Wunder.[2]) Der Geist ist nicht von dieser Welt, ohne den Glauben an Christi Gottmenschheit[3]) kann niemand selig d. h. der Wahrheit teilhaftig werden. Aus der Offenbarung in Natur und

creduntur ex virtute ipsius credentis et non ex parte ipsius crediti se (in mentem facile) ingerentis; 25[b]: (sicut amare damnosa et molesta fortitudinis ac vigoris est nostri affectus;) . . . sicut voluntas contra se dimicabit, si ad gloriam pervenire contendit, ita et intellectus idem necessario faciet; credere bellum facit; improbabilitas directe pugnat contra rationem, quia ubi ratio deficit, fides supplet; omne autem bellum bellica virtute agendum est; quare fides virtus. IV 59[b]: virtus non perficitur nisi in adversitate; quare oportet quod fides illa, ut perficiatur virtuose et sit fortis, habeat difficultates.

[1]) ign. III 7: (anima) videtur potius sensus aut ratio quam intellectus, dum est in tempore. III 9: Christus omnibus . . . . calorem creatae rationis communicat, ut recepto calore lumen intellectuale divinum desuper infundat. exc. V 93[a]: fides potentiam naturalem supergreditur.

[2]) ign. III 12: nostram possibilitatem laborare debemus gratia Christi ad actum deduci, sine quo ex nobis quantum ex nobis nihil possumus, qui solus potens est implere ea quae nobis desunt. dat. 1: (spiritus intellectualis) non potest ad apprehensionem sapientiae ascendere, ignorans, suo lumine; oportet ut indigens se indigentem cognoscat atque ut ad eum, a quo indigentia eius suppleri valeat, avide recurrat; intellectus, cuius potentia ambit omne quod non est creator eius, ad hoc, ut ad apprehensionem actuetur, opus habet dono gratiae creantis. dat. 5: alia lumina infunduntur per divinam illuminationem, quae ducunt intellectualem potentiam ad perfectionem, sicut est lumen fidei, per quod illuminatur intellectus, ut super rationem ascendat ad apprehensionem veritatis; habet virtus nostra intellectualis lucis divitias ineffabiles in potentia, quas nos habere, cum sint in potentia, ignoramus, quousque per lumen intellectuale in actu existens nobis pandantur et modus eliciendi in actum ostendatur. exc. III 51[a]: veritas non aliter quam fide attingitur. X 188[b]: (spiritus noster) per se non poterit pervenire ad transitionem in deum; ideo per mediatorem; deus pater mediante mediatore attrahit spiritum nostrum sicut desideratum desiderantem. VI 104[a]: quia . . . . nullo sensu attingi potest quicquam tale, quod intellectum reddat felicem, ideo ad cognitionem dei non potest homo pervenire ex omnibus viribus suis, cum nihil sit in humano intellectu, quod medio sensuum ad eum non perveniat; homo igitur, etsi creatus sit, ut sibi notae fiant divitiae gloriae dei et in laudem gloriae dei, tamen non sic, quod propriis viribus ad hoc pertingere possit. glob. II 162[a].

[3]) chor. II 16: homo intellectum habet in potentia indigens alio actu, qui ipsum de potentia in actum ducat; (Christus) dedit omnibus, qui crediderunt eum dei filium, potestatem filios dei fieri. exc. IV 60[a]:

Gewissen, selbst im alten Testament, kann Gott nicht erkannt werden[1]), wir vermögen über den Buchstaben des Gesetzes nicht zum Geiste durchzudringen, Beherrschung der Begierden hebt nicht über den Bannkreis der sinnlichen Welt hinaus[2]), die letzte Zuflucht ist heisses Gebet und Erleuchtung von oben.[3]) Die Wahrheit kann nicht gewollt, nur ersehnt,

---

maximae virtutis fidei est intellectum captivare, ut id credat, cui oppositum ostendit (quod negat) sensus; quod quidem ex hoc solo evenit, quia credit eum, quem hominem vidit, dei filium; et omnia credit, quae ille enunciat, tanquam verbis dei, apud quem nihil impossibile. exc. VI 110[b].

[1]) exc. III 49[a]: Christus nos instruxit, quomodo possumus filiationem dei assequi; et hoc lumen est lumen gratiae, quod intelligentia nostra per fidem Jesu Christi consequitur; qui Christum non recipit, quamvis lumen rationis habere videatur, in quo videt deum colendum et proximum diligendum, tamen in tenebris manet ignorantiae; 49[b]: nunquam enim talis, agat etiam quaecunque velit, ad quietem spiritus intelligentiae, quae consistit in apprehensione veritatis uti est, attingere poterit; cum in lumine suo naturali omnis humanus spiritus impotens sit ad istam visionem; quae quidem impotentia suppleri solum potest in verbo incarnato; qui igitur lumen fidei filiationis dei non est assecutus, in eo est peccatum permanens, quia felicitatem illam supremam, quam nec credit nec sperat, assequi nequit. VI 99[a]: primum verbum (in natura scriptum, conscientia, ratio), etsi loquatur bona, non tamen salvat; nam salus non est de natura, sed excellit eam; nunquam enim in cor hominis descendunt, quae beatum faciunt hominem; secundum (verbum scriptum in lege et prophetis) similiter non salvat; nam opera legis non iustificant; solum tertium (evangelium, verbum incarnatum) iustificat, quia gratia dei influit, mediante qua supra naturam credit et sperat. glob. II 161[b]: deus est dator vitae, quem nisi Christus dei filius ostendat nemo videbit. 162[b]: sine ipso nemo felix esse potest. exc. III 49[a]: Christus nos docet: si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent. V 92[b]: gratia illuminat conscientiam taliter, quod possit videre peccata sua, quae prius carens lumine non vidit.

[2]) ign. III 6: intellectus altius volans videt, etiam si sensus rationi subiiceretur per omnia sibi connaturales passiones non insequendo, quod nihilominus homo per se in finem intellectualium et aeternorum affectuum pervenire non valeret; penitus impotens remanet ad transcendendum temporalia pro amplexu spiritualium; si ratio dominatur sensui, adhuc opus est ut intellectus dominetur rationi, ut supra rationem fide formata mediatori adhaereat, ut sic per deum patrem attrahi possit ad gloriam.

[3]) ign. III 12: hanc gratiam augmenti fidei et charitatis credendo et amando ex omnibus viribus assidua oratione (non dubium) impetrare possumus. exc. VII 135[b]: modus apprehendendi scientiam veritatis seu deum est accedere ad ipsum spiritu desiderii seu amoris.

kann nicht errungen, nur empfangen werden.[1]) Das Zeitliche hat kein Auge für das Ewige. Wir sind in völliger Unwissenheit über unsere wahre Bestimmung; wir kennen nicht das Ziel, geschweige, dass wir den Weg kennten.[2]) — So hat sich das Verhältnis von Fleisch und Geist erheblich verschoben, indem jenes beständig an Inhalt und Umfang wuchs: es zog die ratio in sich hinein und umspannt nun mit Ausnahme der unmittelbar erleuchteten Geister das Gesammtgebiet des Irdischen.[3]) Zuerst war die Sinnlichkeit ein leicht in Gehorsam zu haltender Diener des Geistes, der Diener verwandelte sich in einen gleich starken, aber noch immer durch Willenskraft und Denklust besiegbaren Rival, und zuletzt in einen Feind von unbesieglicher Uebermacht.[4]) Die Sünde ist aus dem Unnatürlichen das Natürliche, die Tugend aus dem Natürlichen[5]) das Uebernatürliche geworden. Für böse galt ursprünglich die träge Nichtbeteiligung an der Arbeit des Erkennens, dann die wahlfreie Entscheidung für den niederen Trieb, die wissensfeindliche Sinnlichkeit, dann die Verwegenheit des Selbstwissenwollens oder allgemein die Torheit weltlichen Wissens, bis schliesslich alles Irdische seiner Herrschaft unterworfen erscheint. Das Gute

[1]) exc. VI 118b: nisi sapientia velit, non capitur.

[2]) fid. 2: animalis et terrenus homo sub principe tenebrarum in ignorantia detinetur, ambulans secundum conditiones vitae sensibilis, quae non est nisi de mundo principis tenebrarum, et non secundum intellectualem interiorem hominem, cuius vita est de regione originis suae. exc. III 36b: in hoc mundo ignoramus, quid veritas, quid vita, quid via, lex seu charitas. 44b: nescit appetere homo huius mundi id quod est contra hunc mundum; quia nesciebat, se ad aliam vitam habere capacitatem, hinc nec illam desiderare potuit. X 189a: penitus ignorans et caecus. VII 123a. Dagegen VII 122b: aliquid supra omnem mensuram comprehensionis desiderat nobilis spiritus. II 24a: omnes homines naturaliter scire desiderant.

[3]) ign. III 9: conversio per fidem certissimam ad veritatem, quae Christus est, est mundum istum deserere atque in victoria calcare. exc. VII 123a: nemo illam vitam poterit assequi in re, nisi ista vita sensibili mortua. apol. 36b.

[4]) ign. III 6: nemo unquam fuit ex se potens supra seipsum ac propriam suam naturam ita peccatis desiderii carnalis originaliter subditam posse ascendere supra suam radicem ad aeterna et caelestia.

[5]) ven. 19. exc. VII 123a. fid. 6: puto verissime omnes homines natura appetere sapientiam, cum sit vita (cibus, panis) intellectus. exc. V 92b: peccatum est contra naturam.

findet keine Stätte mehr in der Welt, in die es anfangs voll hineinfiel. Das Natürliche besitzt kein Mittel, sich über sich selbst hinauszuheben. Die philosophisch quantitative Anschauung ist in die religiös qualitative umgeschlagen: die Grade des mehr und minder Guten und Wahren haben dem Gegensatze von bös und gut, von Irrtum und Wahrheit Platz gemacht, die Immanenz und annähernde Erreichbarkeit der Güte und Wahrheit ist der Transcendenz und absoluten Unerreichbarkeit gewichen. Vorher hiess es: die Vorchristen haben nicht die volle und höchste Wahrheit, aber sie haben sie teilweis oder verschleiert. Jetzt heisst es: sie haben nichts von der Wahrheit, allein in Christus ist sie erschienen, allein in ihm ist sie ergreifbar.[1]) In hohen Wogen ergiesst sich, was das Christentum an Welthass besitzt, in das System des Cusaners und durchbricht die reinen Bahnen des Denkens. Freilich hatten wir auch philosophischerseits schon Bewegungen entstehn sehen, die dem Dualismus günstig waren; aber ihnen allein, ohne den gewaltigen Andrang des Dogmas, hätte nimmer die Macht beigewohnt, um die ursprüngliche Ueberzeugung von der Immanenz der Wahrheit im Geiste so bis in den Grund zu erschüttern und jene ungeheure Kluft zwischen Irdischem und Jenseitigem zu befestigen. Deutlich spiegelt sich die allgemeine Umwandlung des Standpunktes in den Stadien wider, die der Glaubensbegriff durchläuft. Wir können eine theoretische, eine praktische, endlich eine irrationale und mystische Fassung unterscheiden. G l a u b e ist Wissenslust (alle Religion zielt auf Glückseligkeit ab; Glückseligkeit ist Erkenntnis; Erkenntnistrieb und Religionstrieb sind identisch.[2]) Aristotelischer Standpunkt). Glaube ist

[1]) exc. II 24[a]: habemus quandam cognatam notitiam sapientiae, sed ipsam nondum apprehendimus neque apprehendere possumus nisi in supremo magisterio sc. in verbo patris, in Christo Jesu.

[2]) fid. 13: Christus praesupponitur per omnes, qui sperant ultimam felicitatem se assecuturos; o m n i u m s p e s est aliquando consequi posse f e l i c i t a t e m, p r o p t e r q u a m e s t o m n i s r e l i g i o, nec in hoc cadit deceptio, quia haec spes omnibus communis est ex cognato desiderio, ad quam sequitur religio. quae pariformiter omnibus cognata existit. dat. 1. exc. V 93[a]: intellectus fit deo conformior per intelligere. VII 135[b]: quaerentes scire diligunt veritatem, quam quaerunt. IX 167[b]: desiderium animae intellectualis, quo scire desiderat, est voluntas seu amor ad veritatem. vis. 19: te intelligere est tibi uniri.

Willensgüte[1]) (Vernunft und Verstand vereint bekämpfen die Sinnlichkeit und erzeugen die Tugenden der Selbstbeherrschung, der Liebe und der Weisheit: moralischer Standpunkt. — Die Vernunft als Wunderglaube bekämpft den Verstand und erzeugt die Demut: biblischer Standpunkt). Glaube ist Schauenssehnsucht (die Vernunft erwartet passiv die erleuchtende Anschauung: mystischer Standpunkt).[2]) Der Kernpunkt des Streites liegt in der Frage: hat Christus etwas gelehrt, was die Menschheit ohne ihn wissen konnte?[3]) Oder, was dasselbe sagt, ist der Intellect, das Vermögen, sich dem Unendlichen zu nahen, angeboren? Wir hatten die Bejahung auf Rechnung des optimistischen Denkens, die Verneinung auf Rechnung der pessimistischen Kirchenlehre gesetzt. Wie wir aber auf philosophischer Seite in der behaupteten Improportionalität

[1]) exc. II 25[b]: intellectus quaerit ob suam infirmitatem fulcimenta et media probationum, quasi adiutorio baculi se sustentans; qui autem virtute propria credit (IX 167[b]: quasi ex propriis viribus credit verbo dei), fulcimento non eget; fides non est quaerenda ex signis sicut faciunt Judaei, nec sapientia vel arte sicut Graeci, sed virtute. VII 130[a]: amare intra se habet cognoscere; 135[b]: charitas, quae deus est, quantum diligitur, tantum intelligitur (cognoscitur). vis. 4: si me reddidero omni possibili modo bonitati tuae similem, secundum gradus similitudinis ero capax veritatis.

[2]) vis. 7: nemo te capiet, nisi tu te dones ei. vis. 17: conatus sum me subiicere raptui, ut viderem te invisibilem et visionem revelatam irrevelabilem.

[3]) fid. 3: etsi opera tua perfectissima sunt et non restat pro eorum complemento quicquam adiiciendum, tamen quia ab initio decrevisti hominem liberi arbitrii manere, et cum nihil stabile in sensibili mundo perseveret, varienturque ex tempore opiniones et coniecturae flexibiles, similiter et linguae et interpretationes, indiget humana natura crebra visitatione, ut fallaciae extirpentur. vis. 25: neque adhuc sine Jesu filio tuo . . . . complementum operis tui perfecisses. vis. 19: aperis tu deus meus mihi misero tale occultum, ut intuear hominem non posse te patrem intelligere nisi in filio tuo, qui est intelligibilis et mediator. chor. II 16: revelavit ea de patre coelesti et eius regno et gloria, quae sibi soli nota erant et nulli alteri, cum nemo patrem unquam vidisset in hoc sensibili mundo, ubi non potest videri. fid. 15: ut sic . . . . liberaret mundum ab ignorantia, quae praefert hanc vitam futurae; regnum caelorum fuit omnibus absconditum usque ad Christum; non fuit fides neque spes assequendi neque a quoquam amari potuit, quando penitus incognitum. exc. III 47[b]: rex noster non alia praecipit (nisi quae ratio), sed addit id, quod nemo ante eum potuit scire; quia nemo habuit oculum, ut videret ultra coelum stellatum aut quod videret incorporalia. 49[a].

zwischen Unendlichem und Endlichem und der Gleichsetzung von Schauen und Nichtwissen einen Ansatz zum pessimistischen Dualismus erkannten, so tritt für die dogmatische in der Lehre von der im Urzustande besessenen, durch Adams Fall für das ganze Menschengeschlecht verlorenen vollkommenen Erkenntnis (oder Erkenntnisfähigkeit)[1]) ein optimistisches Moment hinzu. Gott hat die Natur vollkommen geschaffen, einzig den freien Menschen trifft die Schuld, dass sie unvollkommen, dass sie belehrungs- und erlösungsbedürftig geworden ist.[2]) Indem auf diese Weise jede der beiden Ansichten, die des Philosophen und die des Theologen, bald zu schrofferem, bald zu milderem Ausdruck gelangt, ergeben sich vier Fassungen, die wir recapitulirend so formuliren dürfen: 1) Der Intellect ist angeboren. Er weiss, dass seine Pflicht und wahre Glückseligkeit darin besteht, sich über die Erkenntnis des Sinnes und des Verstandes zu sich selbst, zu der Ineinsschauung der Gegensätze, zu erheben und vermag dies um so mehr auch wirklich zu leisten, als er ja selbst es ist, der im Sinne empfindet und im Verstande unterscheidet. Er kann also, sobald er wissenseifrig und willensrein seiner Aufgabe obliegt, die Sinnlichkeit benutzen, ohne von ihr eine Hemmung und Befleckung erfahren zu müssen. Aus ihm entspringen in immer grösserer Annäherung an die Wahrheit[3]) die verschiedenen Religionen und Philosophien, deren Krone das Christentum. Zwar ist auch jene Anschauung nur ein Modus der Wahrheit, nicht diese selbst in ihrem Ansich, in ihrer Unendlichkeit. Um das Unerfassbare zu erfassen, muss der Intellect über sich selbst emporsteigen, vielmehr von der Gottheit emporgehoben werden. Aber auch dies darf er erhoffen, denn die Wahrheit, welche die Güte ist, gibt sich dem hin, der durch redliches Bemühen

[1]) comp. 3.

[2]) Nicht also auf den ersten Menschen, sondern nur auf die unwissend geborenen Nachkommen darf der gern widerholte Satz bezogen werden (fid. 1): nemo a te (deus) recedit, nisi quia te ignorat.

[3]) fid. 4: relucentia (signaculum, similitudo) sapientiae per vehementem conversionem spiritus ad veritatem plus et plus accedit, quousque . . . . continue verior fiat et conformior verae sapientiae, licet absoluta ipsa sapientia nunquam sit, uti est, in alio attingibilis. cf. apol. 41[a]: propius dietim accedere contendo.

sie zu geniessen verdient hat. 2) Der Intellect ist als Keim und Verlangen angeboren. Auf natürlichem Wege entwickelt sich dieser Keim nur bis zur ratio. Um auch nur zu sich selbst, geschweige über sich hinaus, sich zu erheben, bedarf der potentielle Geist eines actuellen Geistes, der ihn in Act versetzt. Unter diesem wirklichen Geiste wird verstanden die zweite Person der Gottheit, das Absolute, soweit es Gleichheit, Wahrheit, Logos, Selbstbewusstsein ist, nicht der historische, wundertätige Christus. Die Welt erscheint noch nicht als das Reich des Fürsten der Finsternis. 3) Nicht der Intellect, nur die ratio ist angeboren. Als Gewissen weiss sie, was wir sollen; als Willensfreiheit vermag sie das Sittengebot zu erfüllen; als Verstand weiss sie, dass Gott ist. Aber sie weiss nicht, was Gott ist[1]), noch auch, dass wir hoffen dürfen, dereinst das Wesen Gottes zu schauen. Christus gebietet, das Widersprechende zu glauben, indem er das Vermögen dieses Glaubens verleiht und der hoffenden Seele das Himmelreich verheisst. 4) Durch die Erbsünde[2]) des Intellects beraubt, mit dem der Stammvater unsres Geschlechts ausgerüstet war, sehen wir uns in die Knechtschaft der Sünde[3]) und in völlige Unwissenheit über unsre sittlichen und intellectuellen Pflichten und Hoffnungen hingegeben, in der jede Kenntnis von gut und böse, selbst das Verlangen nach Wahrheit erlosch.[4]) Durch seinen Tod tilgt Christus die Sündenschuld der Menschheit. Die Gnade ist Rückgabe der Freiheit und mit ihr des Intellects.[5]) Mit der Frage nach dem Angeborensein des Intellects hängt enge zusammen die nach der (natürlichen) Unsterblichkeit des Geistes. Solange den Cusaner „das Priestergewand hemmt", sieht er den

[1]) apol. 36[b]: esse quidem quod quaerimus scimus, sed quale sit non novimus. exc. III 49[a].

[2]) exc. II 31[b]: non ipsi (primi protoplasti) tantum, verum cunctum humanum genus, quod eis vi quadam productiva vel seminali ratione latitabat, concidit. IV 64[a].

[3]) exc. VI 98[a]: omnis peccator servus est peccati. 103[a]: libertatem si anima mortificat, tunc seipsam redigit in servitutem.

[4]) Vgl. die oben (S. 72, Anm. 1 und S. 73, Anm. 2) citirten Stellen exc. V 92[b], III 49[b] und III 44[b].

[5]) vis. 7: si audiero verbum tuum, ero meiipsius, liber et non servus peccati. exc. VI 110[b]: fides tollit ignorantiam. VII 130[b]: si eligit libero amore illum, a quo habet liberum electionem, augetur elegendi libertas.

Menschen entweder als von Natur sterblich (dabei wol an dessen Zusammengesetztsein aus Seele und Körper denkend) oder als durch den Sündenfall sterblich geworden an.[1]) Aber wie hier, verstärkt durch platonische Argumentationen, der Optimismus das Uebergewicht erhält, dem die Unsterblichkeit nicht erst als Werk der Gnade gilt[2]), so dürfen wir zugestehen, dass auch in dem oben behandelten Punkte Nicolaus das Aeusserste vermieden hat. Trotzdem in dogmatischem und mystischem Zusammenhange die Mitwirkung des Menschen an der Erlangung der beseligenden Wahrheit oft auf ein geringstes Mass eingeschränkt erscheint, soll doch mit der Ohnmacht des Endlichen nicht behauptet sein, dass es selbst der Sehnsucht nach dem Unendlichen unfähig und gänzlich ohne Mittel sei, sich ihrer Erfüllung würdig zu machen.[3]) Unablässig kehrt die Versicherung wider, dass unsere Empfänglichkeit für die Gnade durch Freiheit erweitert und beschränkt werde[4]), dass die Gnade sich nach dem Grade des Glaubens richte[5]) und durch demütiges Gebet erzwungen

---

[1]) chor. II 16: qui prius, si stetisset, semper vivere potuisset, factus est mortalis et ignorans. III 19: ad aeternam vitam pervenire sine Christo omni homini impossibile est; hominem mortalem nullo modo posse quocunque studio aut exercitio virtutis immortalem fieri; deus solus per naturam est immortalis.

[2]) chor. II 15: anima non potest occidi. compl. th. 11. exc. X 187[a]: non perit anima, quando corpus perit, cum ab eo non dependeat; intellectum esse simplicem et incorruptibilem. 189[a]: animalis homo, de sua natura corruptibilis et mortalis, penitus ignorans et caecus, fit virtute intellectuali videns et sciens conformiter ut angeli.

[3]) exc. VII 137[b]: habet oratio quandam omnipotentiam; est in spiritu nostro quaedam potentia concipiendi in se spiritum divinum, si saltem spiritus noster ordinate disponitur; petis et accipis; oportet te capacem esse doni. vis. 7: qui faciem tuam videre meretur, omnia aperte videt et nihil manet ei occultum; non me necessitas, sed expectas, ut ego eligam meiipsius esse; per me igitur stat. chor. III 19: non sufficeret illam (immortalitatem, ultimam felicitatem) sine merito habere. fid. 1.

[4]) vis. 4: libera voluntas, per quam possumus aut ampliare aut restringere capacitatem gratiae tuae; ampliare quidem per conformitatem, quando nitor esse bonus (iustus etc.), quia tu bonus; bonitas maxima seipsam non potest non communicare omni capaci.

[5]) vis. 24: tu Jesu . . . . secundum gradum fidei adesse influxum virtutis divinae ostendisti; ut propius accedere possit, poterit precibus obtinere.

werde.[1]) Die Tugend selbst wird eingegossen[2]), die Wahrheit geschenkt, die Glückseligkeit verliehen; aber die Würdigkeit, sie zu empfangen, liegt in unsrer Hand.[3]) Die Prädestination[4]) wird zwar anerkannt, aber verhältnismässig selten herangezogen, nie principiell betont.

Die Bedeutung der Geschichte gewinnt unstreitig durch die pessimistisch-religiöse Anschauung, die sie unter den Gesichtspunkt einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts rückt. Wer in ihr eine blosse Entwickelung von Keimen[5]) sieht, verlegt den gesammten Inhalt des Geschehens in den Anfang, in die Herstellung des triebkräftigen Urzustandes, so dass für den historischen Process selbst nur das monotone Geschäft eines formellen in Act und Bewusstsein Setzens übrig bleibt. Er bringt nichts inhaltlich Neues hervor. Weit tiefer ist die Auffassung, welche das Unendliche sich nicht auf einmal in der Schöpfung, sondern allmälig im Laufe der Geschichte offenbaren lässt. Zu vertrautem Verkehre mit den endlichen Wesen und zur directen Lenkung ihrer Geschicke bereit, fügt die Gottheit den Theophanien der Natur die der Historie und des inneren religiösen Lebens hinzu.[6]) Erleuchtete Männer werden der Menschheit gesandt, sie über Ziel und Weg zu belehren. In den Mittelpunkt der Betrachtung tritt das hohe Wunder der Menschwerdung, an das sich die fortgesetzten Gnadenwirkungen des hl. Geistes anschliessen. So haben wir statt einer natürlichen Entfaltung von Anlagen eine Reihe übernatürlicher Unterweisungen, statt eines einförmigen Verwirklichens ein wahrhaftes Produciren und Erleben.

[1]) exc. IX 171 b: oratio fit coactio; cogitur deus importuna instantia orantis. vis. 5: invocare te est me convertere ad te; non potes illi deesse, qui se ad te convertit. exc. II 24 a: accedentem ad ipsum illuminat. IV 70 b: ipse est pietas, quae non potest deserere sperantes in se.

[2]) exc. II 36 b: differunt multipliciter virtus infusa et acquisita; infusa est adhuc excellentior.

[3]) vis. 18: tam nobilis es deus meus, ut velis in libertate esse rationalium animarum, te diligere vel non. exc. IV 63 a: credere nemini est impossibile; non igitur deest donum patris accedenti.

[4]) exc. IV 63 a: electio mea non abstulit a vobis, quin potuissetis iuxta libertatem arbitrii aliud agere, quam id ad quod vos eligi; sicut electio non tollit arbitrii libertatem, sic nec praescientia. chor. III 7.

[5]) conj. II 14: humanitas non pergit extra se dum creat, sed dum eius explicat virtutem ad seipsam pertingit; neque quicquam novi efficit, sed cuncta, quae explicando creat, in ipsa fuisse comperit.

[6]) dat. 4, 5. exc. III 45 a.

Das Wesen der Seele und ihr Verhältnis zum Körper.

Die Zusammenhänge der Erkenntnislehre des Cusaners mit seiner Theologie, Kosmologie und Geschichtsauffassung sind besprochen. Es bleiben noch die psychologischen Voraussetzungen zu erörtern.

Die Seele wird definirt durch die Begriffe der Substanz, der Kraft und der Bewegung.[1]) Sie ist eine vom Körper

---

[1]) glob. I 154 b: creatus est in te motus seipsum movens secundum platonicos. qui est anima rationalis movens se et cuncta tua; motus ille seipsum intellectualiter movens est in se subsistens et substantialis (substantia per se stans. glob. I 156 b, id. III 15). 155 a: non illi accidit motus, cuius natura et motus; uti de natura intellectus, qui non potest esse intellectus sine motu intellectuali, per quem est actu; nunquam igitur deficit (cessat); (motus invisibilis, indivisibilis, non occupans locum); illi non accidit ex participatione motus, ut moveatur, sed ex sua essentia; per se motus, corpori taliter adiunctus, quod separabilis ab ipso, ideo substantia; anima est substantia incorporea et virtus diversarum virtutum; sunt diversi modi apprehendendi in anima; una est substantia sensualitatis, imaginationis, rationis et intelligentiae; sensualitatem et imaginationem exercet in corpore, rationem et intelligentiam extra corpus. 157 a: vis visiva secundum substantiam non differt a virtute auditiva, per accidens autem differunt. II 161 b: anima rationalis est substantia omnium virium et potentiarum suarum; vides ipsam illas continere et in omnibus suis viribus et potentiis esse. conj. II 16: anima est nobilis quaedam atque simplex unita virtus (glob. I 155 b: vis libera); quaelibet autem pars virtutis de toto (id. III 11: de tota mente) verificatur. glob. I 155 b: (aequivoce) movet seipsam anima, id est discernit, abstrahit, dividit et colligit; ratiocinari (discursus rationalis) virtus est animae; anima est vis illa, quae se omnibus rebus potest conformare; cogitatio, consideratio et (de)terminatio est quoddam discurrere. 156 a: supra seipsum ille motus revertitur; quando enim cogito de cogitatione, motus est circularis (supra seipsum reflexus). id. III 5: mens est forma substantialis sive vis in se omnia suo modo complicans, et vim animativam, vegetativam, sensitivam, ratiocinativam, intellectualem et intellectibilem complicans.

unabhängige, sich in verschiedenen Kräften betätigende, den Erkenntnisobjecten sich verähnlichende, einheitliche und substantielle Selbstbewegung.

Als sich selbst bewegende Bewegung, als einfache, substantielle Kraft ist sie unveränderlich und unvergänglich. Was durch seine eigne Bewegung alle Bewegung misst, kann nicht durch eine Bewegung zerstört werden; was selbst die Zeit hervorbringt, kann nicht in der Zeit untergehen; was ewige Wahrheiten anschaut und erzeugt, kann nicht veränderlich sein. Der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gründet sich auf die Beschaffenheit ihrer Erzeugnisse. Die unveränderlichen Producte bezeugen die Unveränderlichkeit des Producenten, die veränderlichen haben keine Macht über ihn. Doch sind es nicht Verstandesgründe, durch welche sich die Vernunft von ihrer Unsterblichkeit überzeugt. Sie ist derselben vielmehr durch unmittelbare Anschauung gewiss und beurteilt nach dieser Anschauung den Wert der verschiedenen Beweisgründe.[1])

Eben diese Erhabenheit über den zeitlichen Wechsel, ferner ihre trinitarische Beschaffenheit[2]), namentlich ihre complicative Kraft — sie ist die Einfachheit aller Gedanken, der Inbegriff alles Erkennbaren[3]) — machen die Seele zum nächsten Abbilde des göttlichen Geistes oder der Wahrheit.[4]) Ihre wesentliche Tätigkeit ist Erkennen.[5]) Auf die Wahrheit

---

[1]) glob. I 155[b]: immutabilis; 156[a—b], II 165[b]: perpetua. id. III 15: immortalis, ab omni variabilitate absoluta; anima non est de natura variabilium, quae sensu attingit, sed invariabilium, quae in se invenit; auctor numeri (est) incorruptibilis; tempus mentis virtutem non evacuabit; mens motu suo intellectivo omnem successivum motum complicat (mensurat). exc. X 187[a]: videt intellectus se immortalem (in se videt incorruptibilem naturam suae simplicitatis); iudicat igitur rationem ex visione immortalitatis et non econverso. V 83[b]: non est temporalis, quae superponitur tempori, quod mensurat.

[2]) chor. II 2, id. III 11.

[3]) glob. II 164[b]: est simplicitas omnium complicationum notionalium. id. III 2, 5: sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter. fil. 69[a].

[4]) (proxima) imago exemplaris omnium. id. 1; III 5, 12, 15.

[5]) chor. II 14: idem est anima et spiritus. id. III 8: mens = concipiendi virtus; intellectus = perfectus motus mentis; 12: mentem intellectum esse affirmo.

angelegt[1]), findet sie ihre eigentliche Heimat im Reiche des ihr gleichartigen (abstracten und wahren) Geistigen: sie sieht das Unkörperliche besser als das Körperliche.[2]) Sie ist ein unmittelbar geschaffener (nicht durch Fortpflanzung entstandener)[3]), alle Dinge urbildlich in sich begreifender Samen[4]), der sich mit dem Leibe zu einer persönlichen Einheit verbindet.[5]) Um nämlich zu wirklicher Entfaltung zu gelangen, bedarf die Geistesanlage eines äusseren Anstosses, mittelst dessen das schlummernde Vermögen zum „Staunen" gereizt, d. h. zur Tätigkeit erweckt wird.[6]) Den Anstoss liefert die Sinnlichkeit, diese verlangt ein leibliches Organ. Der Körper ist dem Geiste ein unentbehrliches Mittel.[7]) Damit er ihm zum Werkzeuge tauge[8]), ist es nötig, dass er belebt, beseelt sei[9]): nur in einem lebendigen Körper ist Empfindung möglich. Um seine eigene höhere Tätigkeit ausüben zu können, muss der Geist zunächst in fremdem Dienste arbeiten; um zur Wahrheit aufsteigen zu können, muss er zum Körper hinabsteigen. In Hinsicht auf die körperliche Function des Belebens heisst der Geist (mens, intellectus) Seele (anima).[10]) Die Verbindung zwischen Körper und Geist wird vermittelt durch einen „körperlichen Geist" (spiritus corporalis).[11]) Leib

---

[1]) compl. th. 2: in mente est lumen veritatis, in quo intuetur se et omnia; veritas in mente est quasi speculum invisibile. fil. passim.

[2]) glob. II 166ª: anima melius videt incorporalia quam corporalia, quia incorporalia ad se ingrediens videt, corporalia vero a se egrediens. id. III 7, 9. exc. I 15ᵇ: naturalia sunt minus intelligibilia, cum habeant materiam alteritati valde subiectam.

[3]) exc. VIII 146ª, X 187ᵇ.

[4]) id. III 5. fil. 65ª cet.

[5]) chor. III 9: unio personalis, uti corpus animae unitur in homine: 21: una persona intellectualis et brutalis naturae. ber. 18.

[6]) id. III 1: admiratio. conj. II 11. Vgl. Carl Fortlage („System der Psychologie", Leipzig 1855, § 7 und 8, und „Acht psychologische Vorträge", II. Aufl., Jena 1872, I: „Ueber die Natur der Seele"): Bewusstsein ist Fragetätigkeit.

[7]) compl. th. 11.

[8]) ign. III 4: corpus est instrumentum animae sicut malleus artis fabrilis.

[9]) id. III 5: animat vivificando.

[10]) id. III 1: per se (in se subsistens) mens, ex officio (in corpore) anima. exc. V 92ª. conj. II 10.

[11]) conj. II 10. ber. 18: per animam intellectus se communicat naturae et per naturam corpori.

und Seele sind einander proportionirt und bedingen sich gegenseitig.[1]) Wie die Körper, so sind auch die Geister individuell verschieden, letztere nicht nur von Natur, sondern auch durch den Einfluss des Willens: jeder kann vermöge seiner Freiheit denken, was er will.[2])

Seele und Körper verhalten sich wie Einheit (complicatio) und Anderssein oder Entfaltung (explicatio).[3]) Sie ist in ihm überall und nirgends[4]), in jedem Teil wird sie anders aufgenommen.[5]) Im Körper und seinen Teilen hat die Seele die Functionen des Einigens[6]), Belebens und Bewegens auszuüben. Der Zweck, auf den die Lebensbewegung geht, beweist, dass sie aus der Intelligenz stammt.[7]) Die Glieder leben nur in Einheit mit dem den Leib belebenden Geist.[8]) Jedes Glied empfängt vom Ganzen und leistet fürs Ganze.[9]) Der Geist ist die wirkende, gestaltgebende und zwecksetzende Ursache, somit der Herrscher des Körpers.[10]) Er ist es, er kann es sein, er soll es sein.

Für die Förderung, die ihm der Körper gewährt, ist der Geist zu keiner Gegenleistung verpflichtet, die nicht schon das eigene Interesse erforderte. Er hat nichts weiter zu tun,

---

[1]) id. III 12: (anima) exigit convenientem habitudinem corporis adaequate sibi proportionati; (mens) sine adaequata proportione corporis animare nequit. conj. II 10.

[2]) id. III 12: non mens una in omnibus. glob. I 157[a]: non est nisi una omnium anima (anima magni mundi, spiritus universorum, vis mundi, natura, necessitas complexionis, fatum in substantia, cf. ign. II 9, 10), sed per accidens omnes differunt; 156[a]: non omnes idem cogitant, quando quisque habet liberum proprium spiritum; quisque hominum liber est cogitare quaecunque voluerit. cf. conj. II 15.

[3]) conj. I 9, II 10.

[4]) conj. II 13: ubique et nullibi.

[5]) exc. VII 131[b].

[6]) exc. VII 131[a]: spiritus in se unit membra, ut unita constituant corpus; constitutio harmoniae, quae homo dicitur.

[7]) exc. VIII 136[b]: ex anima (est) diffusio vitae cordialis. 146[a]: cum motus vitalis sit motus ad aliquem finem, tunc ab intelligentia est.

[8]) exc. VII 136[b], glob. I 155[a—b].

[9]) exc. VII 131[a]: sicut a toto recipit (quodlibet membrum vitam ordinatam), ita ad totum refert.

[10]) ber. 18: respiciamus ad corpus et eius membra . . . . et quaecunque reperimus explicite, illa reperimus in intellectu ut in causa, auctore et rege; in quo omnia sunt ut in causa efficiente, formali et finali.

als das Mittel in tauglichem Zustande zu erhalten. Das zwingt ihn zwar, sich zeitweilig, aber nicht, sich ausschliesslich mit dem Sinnlichen und Veränderlichen zu beschäftigen.[1]) Er soll die Sinnlichkeit benutzen, gleichsam als Schwungbrett, um sich in das Reich des Ewigen zu erheben. Seine Schuld ist es, wenn die Sinnlichkeit Gewalt über ihn bekommt, wenn aus dem Sklaven ein Tyrann wird. Für den willenskräftigen Geist ist der Körper ein Schiff, das seiner Leitung gehorcht; für den die Seligkeit des Gottschauens herbeisehnenden freilich ein Kerker, aus dem er Befreiung hofft.[2]) Aber auch hienieden ist es ihm unversagt, seine Nahrung[3]) aus der ewigen Wahrheit und Weisheit zu schöpfen, aus der er stammt, deren Reichtum nie versiegt.[4]) Erkennen ist Emporsteigen aus der Sinnlichkeit zu Gott. Erkennen ist Leben[5]), ist Arbeit und Genuss in einem.

Je nach der engeren oder loseren Verbindung mit dem Leibe lassen sich drei Teile der Seele unterscheiden[6]): ein ausschliesslich für den Körper arbeitender (vivificans), ein bereits geistig tätiger, dabei noch an ein körperliches Organ gebundener, wenn auch nicht mit diesem alternder[7]) (sensualitas und ratio inferior), endlich ein keines Organes bedürftiger, rein geistiger Teil (ratio superior und intellectus nebst voluntas). Die Verbindung mit dem obersten Teile enthebt auch den mittleren jeder Nötigung seitens des Körpers, der Geist zwingt die Natur, nicht diese ihn.[8]) Beim Nachdenken

---

[1]) conj. II 11: quandam connexionis participabilitatem cum fluxibili vita possidebit.

[2]) ven. 15. exc. V 83[b]: est in corpore ut in carcere seu ut nauta in navi.

[3]) fid. 6, 16, 19. ven. 1. ven. prol.: sapientia = sapida scientia.

[4]) id. I 76[b]: ex quibus sumus, ex illis nutrimur; 77[a]: satiando desiderium non minuit. compl. th.: speculatio pascentia inexhauribilis.

[5]) glob. II 162[a]: videre est (oculo) vivere. dat. 1: intelligere vita est intellectus. exc. VII 123[a]: mors intellectus est ignorantia.

[6]) conj. II 11.

[7]) ber. 18: anima in eo, quod similitudo intellectus, sentit libere; in eo, quod est unita naturae, animat; ideo per naturam animat, per se sentit. exc. V 83[b]: experimur per beryllum, animam non senescere sed membrum.

[8]) glob. I 156[b]: natura spiritui nostro nullam unquam necessitatem imponere potest, sed bene spiritus naturae; ut patet in bono: in abstinentiis

zieht sich die Seele mehr und mehr vom Körper zurück.[1]) Eine ganz und gar körperfreie Tätigkeit wird sie im Jenseits entfalten.[2])

---

et castitate, et in malo: quando contra naturam peccamus, et desperati in seipsos manus iniiciunt et se interimunt; — certum est substantiam (animae) secundum virtutem intellectualem non requirere corpus; licet alias virtutes sc. sensitivam et vegetativam non exerceat nisi in corpore.

[1]) glob. II 165[b]: ad omnia corporalia mediante organo corporeo pergo; sed dum ad incorporalia me convertere volo, removeo me ab istis corporeis; animam meam melius clausis sensibilibus oculis videbo; et facio animam instrumentum incorporea videndi. compl. th. 11: mens non est dependens a corpore, licet ad perfectionem sine corpore pervenire nequeat; mens tanto acutius mensurat, quanto magis posita est in actu, quanto se plus a corpore separat et organa sensuum claudit et absolvendo se a corpore ad spirituale suum esse et centrale contrahit.

[2]) fil. 69[a]: post haec vis (mentis) actuata ratiocinatione et a vivificatione corporis, cui seipsam participabilem fecit, liberata in se vivaci intellectu unitive redit; intellectus separatus; vis intellectualis, quae se pro sua venatione in hoc mundo rationaliter et sensibiliter expandit, dum se transfert de hoc mundo, recolligit.

Das Erkennen in seinem Verhältnis zu den übrigen Seelenfunctionen.

Wer das Erkennen für den Zweck und Inhalt des Weltprocesses erklärt, ist genötigt, es zum Wesen des Geistes zu machen. Als wesentliche Tätigkeit des Geistes aber muss die Erkenntnis tiefer gefasst werden; dem weiteren Umfang, der ihr zugewiesen wird, kann nur durch einen reicheren Inhalt Genüge geschehen. Die übrigen Geistesfunctionen müssen zu ihr als der centralen in engere Verbindung gebracht und wenn nicht geradezu aus ihr abgeleitet, so doch irgendwie von ihr abhängig gemacht werden. So stellen in der Tat dem Cusaner Wille, Gefühl und Glaube teils Stufen, teils Vorbedingungen, teils Nebenerfolge der erkennenden Tätigkeit dar; und wenn er das nicht so offen ausspricht wie seine grossen Nachfolger Leibniz und Hegel, so ist doch aus vielen Andeutungen und namentlich aus der ganzen Richtung seines Denkens klar ersichtlich, dass es verstecktermassen seine Ueberzeugung war. Wie diese nimmt er das Erkennen selbst weiter, reicher, erhabener, ich möchte sagen metaphysischer, als es die gewöhnliche Meinung zu tun pflegt. Wenn die Anschauung zum Gipfelpunkt der Erkenntnis gemacht, wenn sie dem logischen Begreifen gegenüber so häufig als unmittelbares Innewerden, als schmackhaftes Wissen, als Weisheit und Erfahrung bezeichnet wird, so erhält sie hiermit offenbar all jene Wärme und Intimität zum Geschenk, die ein sondernder Geist von der Erkenntnis als solcher abzulösen geneigt ist. Sodann muss, wenn im Erkennen die Aufgabe des Menschen bestehen soll, tatsächlich aber es einer übergrossen Zahl teils an Begabung fehlt, teils an Musse, die theoretischen Fähigkeiten voll auszubilden[1]),

[1]) fid. 1, 8, 19.

eine Form ausfindig gemacht werden, in welcher der Kern ihres Inhalts auch jenen nicht bis zur Wissenschaft Gedrungenen zugänglich ist; ganz besonders dringend war diese Pflicht für den christlichen Denker. Jene Form ist der Glaube, welcher complicative das Nämliche enthält, was die Wissenschaft in entfalteter Weise. Wer die Wahrheit erkennen will, muss sie zunächst glauben. Wer unvermögend ist, die Wahrheit zu erkennen, muss sie wenigstens glauben. Der Glaube ist einerseits Vorstufe, andererseits Ersatz des Wissens. Ferner musste dem Christen daran gelegen sein, die successive Erreichung des Erkenntniszieles als eine verdienstliche Anstrengung, nicht als ein sich von selbst vollziehendes Naturgeschehen gelten zu lassen, d. h. den ethischen Charakter des Welt- und Erkenntnisprocesses zu wahren. Dies geschieht dadurch, dass das Denken mit Freiheit ausgestattet wird.[1]) Doch wir müssen näher auf das Einzelne eingehen.

Die Ableitung der Seelentätigkeiten aus der Grundtätigkeit des Erkennens kann man auf zwiefache Weise vornehmen. Das Erkennen ist entweder das Resultat und Ziel, auf das die übrigen Tätigkeiten hinstreben, oder es ist die Quelle, aus der sie als Nebenerfolge entspringen. Die Erkenntnis ist entweder Zweck oder Grund des Glaubens, Fühlens und Wollens. Nicolaus schlägt beide Wege ein.

I. Verhältnis zum Willen.

Der Wille erscheint bei Cusa dem Erkennen bald über-, bald untergeordnet; bald es bedingend, bald durch dasselbe bedingt. Die Sünde soll eine Folge der Unkenntnis sein, die Unkenntnis selbst aber wird widerum zugerechnet. Das Wollen geht aus dem Wissen hervor, der Irrtum hingegen entspringt aus dem Willen.[2]) Was ich nicht kenne, kann ich nicht wollen; aber wenn ich das Wahre (das Gute, das Absolute) nicht will, kann ich es nicht erkennen. Es scheint

---

[1]) exc. X 187b: (intellectus) liber est ad amandum vel volendum et intelligendum.

[2]) chor. II 15: libere . . . . errorem veritati praefert. fid. 8: mens ex se exerit intellectum seu sapientiam, ex quibus voluntas seu amor. chor. prol. 124b: tenendum credimus, ignorantiam erroris et malivolentiae (perversitatis intentionis) causam esse; nemo enim cognoscens Christum dissentit ab ipso aut detrahit eidem.

hier nicht sowol eine Inconsequenz, als ein Mangel an Klarheit vorzuliegen. Wir dürfen beide Behauptungen bestehen lassen, ohne in einen Widerspruch zu geraten, sobald wir eine Unterscheidung bezüglich des Willens herbeibringen, die Nicolaus zwar nicht ausspricht aber voraussetzt, und für die wir uns auf die analogische Scheidung des Wissens in Vorgeschmack[1]) und wirkliches Verkosten berufen können.

Der Wille, welcher wählt zwischen böse und gut oder zwischen niedrig und hoch, nämlich zwischen sinnlichen Begierden und edlen (enthaltsamen, liebevollen) Trieben, sowie zwischen sinnlichem Vorstellen und geistigem Denken, dieser vorausgehende Wille, der als das höchste Können unsres Geistes gepriesen wird, — das völlig vom Körper unabhängige Wählenkönnen schliesst das Sein-, Leben- und Erkennenkönnen in sich[2]) — darf nicht identificirt werden mit dem nachfolgenden Willen als specieller Seelentätigkeit. Während der Wille zur einzelnen Tat (dürfen wir modernisirend fortfahren) ins Zeitliche fällt, ist jene Urwahl des transcendentalen Charakters zwischen Welt (Egoismus) und Gott ein metaphysisches Geschehen. Der Urentschluss für das Gute oder das Böse ist nicht durch die Erkenntnis bedingt, im Gegenteil, er macht erst (falsches und) wahres Erkennen möglich.[3]) Mag der einzelne Irrtum auf Unwissenheit zurückgeführt werden, diese selbst ist letzthin eine Folge der ursprünglichen Willensverkehrtheit (vor Christus der Erbsünde, nach Christus der persönlichen, bewussten Abkehr vom Wahren und Guten). Nicht also auf den intelligiblen Seelenkern, sondern allein auf den empirischen Willen darf bezogen werden, was über die Abhängigkeit des Willens vom Erkennen gesagt wird. Sie ist übrigens nicht unbedingt gemeint: die Erkenntnis des Guten macht den Erkennenden nicht besser, die des Bösen nicht schlimmer.[4]) Die intellectualistische Richtung des Philosophen aber zeigt sich darin, dass er als jenes Seelencentrum, jenes gemeinsame Subject

[1]) id. I 76 b.

[2]) ap. th. 8. vgl. exc. V 92 a: mens est principium intellectus et affectus.

[3]) exc. IX 167 b: quae anima zelosa ad bonum audivit, nuntiat intellectui, ut seipsum cognoscat.

[4]) glob. II 167 b: cognoscere malum non facit cognoscentem peiorem aut cognoscere bonum meliorem.

der abgeleiteten Tätigkeiten des Wollens, Glaubens, Fühlens und Erkennens so häufig den Intellect nennt[1]), sodann darin, dass er das Wollen dem Hören, das Denken dem Sehen vergleicht.[2]) Alles geschieht um der Erkenntnis willen. Der Wille ist teils, als intelligibler, ihre Vorbedingung, teils, als empirischer, ihre nebensächliche Wirkung.

II. Verhältnis zum Gefühl.

Da die Absonderung des Fühlens als eines selbständigen Vermögens erst die Errungenschaft einer viel späteren Zeit ist, so kann man hier eine scharfe Verhältnisbestimmung nicht erwarten. Die zu ihm gehörigen Aeusserungen treten, soweit sie überhaupt als von denen der beiden übrigen Vermögen unterschieden empfunden werden, als blos begleitende Erscheinungen auf. Nicolaus kennt Freude und Traurigkeit nur als Nebenwirkung des mehr und minder gelingenden oder misslingenden Vollzuges des Erkenntnistriebes. Wenn hinsichtlich des Willens doch einigermassen der Auffassung des Christentums entsprochen wurde, so zeigt sich in der Würdigung des Schmerzes eine ungemeine Abschwächung gegenüber der christlichen Tiefe. Wo Nicolaus dem Schmerze Beachtung schenkt — es geschieht weit seltener, als man bei einem Denker vermuten sollte, der die Welt vom Gegensatze beherrscht sein lässt —, behandelt er ihn wie ein im Kleinen unvermeidliches Uebel, das für die Betrachtung im Grossen verschwinde. Die Bedeutung der Dissonanz beruht einzig in ihrer Auflösung in die Consonanz. Nur ganz von ferne schimmert der Gedanke hindurch, es sei vom Schmerze eine stählende Wirkung auf die theoretische Kraft zu erwarten. Das Reale in der Welt ist Freude, lustvolle Tätigkeit, heiteres Erkennen. Wenn nun zuweilen die Glückseligkeit als Zweck des Erkennens bezeichnet wird[3]), so soll sie nicht einen Endzustand bedeuten, den dieses herbeizuführen habe, in dem es als in seinem Ziele münde oder der der erworbenen Erkenntnis als Lohn beigegeben werde, sondern die Seligkeit besteht in der Tätigkeit des Erkennens selber, sie ist deren

[1]) exc. X 189a: supremum hominis (est) liber intellectus.
[2]) exc. IX 167b.
[3]) ven. 32: appetimus sapientiam, ut simus immortales.

immanenter Zweck.[1]) Das Gefühl der Liebe endlich, das natürlich als eine Function der voluntas angesehen wird, verhält sich zum Erkennen ähnlich wie der Wille selbst. Eine gewisse Vorkenntnis des Zieles resp. Gegenstandes der Erkenntnis ist angeboren. Wir wissen wenigstens, dass das Object existirt, und haben eine dunkle Vorstellung von dem Wie desselben. Hat sich nun der Wille den Gegenstand zu lieben entschlossen, so entspinnt sich eine Wechselverstärkung zwischen Liebe und Erkenntnis: die innigere Liebe erzeugt eine eindringendere Erkenntnis, um widerum selbst von dieser eine Steigerung zu erfahren u. s. f. . Der ersteren bleibt immer die zeitliche Priorität gewahrt; ihr gehört die Rolle der Ursache oder des Mittels[2]), der letzteren fällt die Würde des Zweckes zu. Es liegt der Gedanke zu Grunde, dass das erkennende Wesen sich liebend dem erkennbaren annähern und in dasselbe verwandeln müsse, um es begreifen zu können.[3]) Die Liebe will und ist die Einigung von Subject und Object, welche das Erkennen voraussetzt. Schliesslich stellt sich als stets bereite und stets willkommene Hilfe das Zusammenfallen der Gegensätze ein. Gott, in dem Liebe und Erkenntnis coincidiren, will durch Liebe erkannt und durch Erkennen geliebt sein.[4])

III. Verhältnis zum Glauben.

Eine ausgeführte Theorie über das Verhältnis von Glauben und Wissen, wie sie nicht ohne Geist so mancher mittelalterliche Denker ersonnen, ist bei Nicolaus nicht zu finden. Das Wichtigste, was uns begegnet, ist die Bestimmung, der

[1]) exc. X 189a: felicitas in visione intellectus conditoris omnium existit.

[2]) exc. VII 138a: amore pervenimus in cognitionem dei; venimus ex dilectione proximi quasi per imaginem et similitudinem in dei cognitionem. IX 167a: per amare itur ad scire.

[3]) vis. 4, 9. exc. V 92a.

[4]) exc. X 188b. Ein Brief aus dem Jahre 1452 bei Scharpff, 1871, S. 184. exc. VII 136a: tantum cognoscit diligens, quantum diligit; nota coincidentiam! X 184a: dum te elevas ad illam simplicitatem, ubi idem est intelligere et amare, concipis has potentias animae (in hoc mundo diversas) in felicitate ultima coincidere; (deus) felicitando animam non se plus communicat intelligendo quam amando. Vgl. S. 74, Anm. 2 und S. 75, Anm. 1.

Glaube sei die complicatio der (Gottes-)Erkenntnis. Er huldigt somit dem scholastischen Grundsatze, der beiden denselben Inhalt zuspricht. Seine bewusste Opposition wendet sich nur gegen die Schule, welche das Verstandeswissen für die einzige Erkenntnisart und ein Hinausgehen über dasselbe in intellectueller Anschauung für unmöglich hält. Eine unbewusste Gegnerschaft begründet des Cusaners Hochschätzung der Welterkenntnis. Freilich soll diese dazu dienen, dass aus der Welt Gott begriffen werde. Aber ist es wirklich der Gott des mittelalterlichen Christentums, den man aus der Herrlichkeit der Natur erkennen kann? Und ist nicht für den kräftig aufgeschossenen Knaben „Weltfreude" der theologische Mantel viel zu kurz und viel zu eng? — —

Die Frage „was ist Glaube" beantwortet Nicolaus, wie sich oben bereits zeigte, sehr verschieden. 1) Dem Individualisten (Monadologen) fällt der Glaube so ziemlich zusammen mit dem natürlichen Verlangen nach Erkenntnis als dem Streben, das in unsrer Natur Angelegte — nämlich die (Ur-)Bilder alles Existirenden — für das Bewusstsein zu entwickeln. Glaube, Religion oder Wissenstrieb sind angeboren; das Erkenntnisverlangen trägt die Wahrheit als Keim oder Vorgeschmack in sich. 2) Dem dualistischen Ethiker ist Glaube der Willensentschluss, der die Wahl zwischen den beiden in uns angelegten Trieben, dem Triebe zum Geiste[1]) und dem zum sinnlichen Genusse, zu Gunsten des höheren oder der Autonomie entscheidet. Wolle den Geist, liebe die Wahrheit, und du wirst sie erkennen. Durch Liebe[2]) Gottes (als des Geistes und der Wahrheit) gelangst du zur Erkenntnis Gottes. Jene ist die Knospe, diese die entfaltete Blüte. 3) Dem dualistischen Mystiker ist Glaube der Entschluss, auf eignes, menschliches, nur verständiges Wissen in Demut[3]) verzichtend der Eingiessung der Wahrheit entgegen zu harren. Die Wahrheit wird weder erzeugt noch gefunden, sondern empfangen und zwar zunächst als Glaube, aus dem

---

[1]) ber. 38.

[2]) exc. IX 167a: indubia fides est per quam ad amare pervenitur, et per amare deum itur ad cognoscere; semper autem crescit amor, sic et scientia eius; ita nemo scit, nisi qui accipit. II 26a: propter amorem praecedentem.

[3]) vis. 21. exc. II 26a.

sich dann das Schauen entwickelt. Das Geschöpfliche vermag nicht aus sich die unerreichbare Wahrheit zu erfassen, Gott muss sich dem Suchenden hingeben; und er wird es, denn das Verlangen nach Wahrheit kann uns nicht umsonst eingepflanzt sein. Zu dem natürlichen Lichte wird das übernatürliche eingegossen, die Gnade ist die Ergänzung des natürlichen Mangels[1]), der Glaube das erfüllungssichre Gebet um Erleuchtung. 4) Dem dogmatischen Theologen ist Glaube die trotz des Widerspruchs seitens des natürlichen Verstandes angeeignete und festgehaltene Ueberzeugung, dass Jesus der Sohn Gottes und seine Lehre Gottes Wort (die Wahrheit) sei. Die Botschaft Jesu besteht in Aufklärungen über Dinge, die existiren oder geschehen sind, die wir tun sollen, die geschehen werden. Die Kenntnis derselben haben wir entweder einmal besessen und dann verloren, oder wir sind noch nicht zu ihr gedrungen, oder sie ist uns überhaupt als irdischen Wesen ohne directe Offenbarung unzugänglich. Christus bringt eine Mitteilung (dass Gott die Welt geschaffen, dass er dreieinig, dass er die Wahrheit und die Güte, dass er als der Unendliche für die endliche Vernunft als solche unerreichbar sei u. s. w.), ein Gebot (das der Liebe) und eine Verheissung[2]) (wir werden durch die Gnade das ewige Leben erlangen, das in der beseligenden Anschauung Gottes oder der Wahrheit besteht). M. a. W. Christus lehrt, wie wir uns Gott zu nahen haben, nämlich in Glaube, Liebe und Hoffnung.[3]) Er empfiehlt die Tugenden der Demut, der Geistigkeit und der Zuversicht; er warnt vor Hochmut, Genusssucht und Kleinmütigkeit. Zweifle nicht (an der Wahrheit des Evangeliums), sündige nicht, verzage nicht.

Die fides qua creditur ist also 1) das natürliche Erkenntnisverlangen, 2) der gute Wille, d. h. der sich zu sich selbst

[1]) exc. VII 123[a]: omnes prophetae et sapientes etiam ex gentibus videntes, ex se non posse ad hoc quod spiritus desiderat attingere, etiam scientes, non frustra hoc eis desiderium inesse, affirmarunt illum, qui dedit hoc tale naturae intellectuali desiderium, etiam gratiam assequendi daturum; haec gratia est suppletio defectuum naturae. IX 167[b]: ratio divina ... inspirat, quod hoc desiderium non esset datum, si non posset ipsum rationalis creatura assequi; ideo qui dedit hoc desiderium, etiam potens est dare eius effectum.

[2]) exc. IX 167[b].

[3]) exc. VII 129[b].

entschliessende Geist, 3) die Stimmung der entzückungsbereiten Demut, 4) die Wundergläubigkeit. Die fides quae creditur auf allen vier Standpunkten die Gottheit, welche die Wahrheit ist; auf dem vierten schiebt sich noch das Medium der Gottmenschheit, des Fleisch gewordenen Logos, dazwischen. Der Glaube, subjectiv genommen, ist Bedingung und Anfang der wahren Erkenntnis[1]); der Glaube, objectiv genommen, ist der Inhalt derselben in eingewickelter Form.[2])

Bei dem Durcheinander der verschiedensten Fassungen des Glaubensbegriffes ist es nicht verwunderlich, dass man nirgends eine unzweideutige Erklärung darüber erhält, welches Seelenvermögen das Subject des Glaubens sei. Für die theoretische und mystische Fassung ist es der denkende Geist[3]), für die (uns wie eine Vorausnahme des Kantisch-Fichte'schen Glaubensbegriffes anheimelnde) praktische und die dogmatische ist es der Wille.[4]) Mit der Vermittelung, das Glaubende sei der „freie Intellect"[5]), ist nicht viel gewonnen. Vermehrt wird die Verwirrung des Sprachgebrauchs dadurch, dass bisweilen der Intellect, weil er ohne göttliche Hilfe nicht bis zur Wahrheit an sich vorzudringen vermag, schlechtweg mit der ratio identificirt und auf das Gebiet des Sinnlichen eingeschränkt[6]) und dafür die fides, welche die Gottesanschauung auf eine mögliche, unbewusste und eingefaltete

---

[1]) ign. III 11: fides initium intellectus (fundamentum).

[2]) ign. III 11: omnem ascendere volentem ad doctrinam credere necesse est iis, sine quibus ascendere nequit; fides est in se complicans omne intelligibile.

[3]) ign. III 6. exc. VI 109[b]: posse credere deus dedit nostro intellectui, ut mediante credulitate per auditum capiat revelationem.

[4]) exc. IX 167[b]: posse credere est maxima nostrae animae virtus, excedit omnem virtutem intellectivam; ad illa pertingit, quae vult, procedit enim ex libertate voluntatis; potest enim credere vel non credere rationalis anima, si vult vel non, et hoc est donum maximum dei; ita spiritus seu libera voluntas per fidem, quam assumit, dominatur intellectui et informat eum sua forma, loquitur enim intellectui imperative.

[5]) exc. X 189[a]. VI 167[b]: quando eligimus credere, tunc subiicimus nos verbo tam per intellectum, quem redigimus in servitutem, quam (per) voluntatem; credere igitur est cum assensione cogitare.

[6]) chor. prol. 124[a]: nihil experimur in nostro intellectu comprehendi, quod per sensum in ipsum non intrat. exc. IV 60[a]: cum nihil sit in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.

Weise enthält, als das Vermögen auch des wirklichen, bewussten und entfalteten Schauens angesehen wird.[1]) — Selbstverständlich und kaum der Erwähnung bedürftig ist die Forderung, dass der Glaube von Liebe durchdrungen sein[2]) und sich in Werken der Barmherzigkeit äussern solle.[3])

Der Glaube hat eine doppelte Aufgabe zu erfüllen. Er soll dem Unbegabten und Musselosen die Wissenschaft (die Theologie) ersetzen[4]), dem Wissenschaftler den richtigen Weg weisen.[5]) Der ausserwissenschaftliche Mensch besitzt im Glauben dieselbe Wahrheit in unentwickelter Form, die der Theolog (der christliche Philosoph) bewusst entwickelt. Auch er muss seinen Ausgang vom Glauben nehmen[6]), denn nur durch diesen vermag er sich von den dem Aufschwunge zum wahren Wissen hinderlichen Schranken der endlichen Natur zu befreien.[7]) In beiden Fällen, sowol als Ersatz für das höhere, wahre Erkennen wie als dessen Ausgangspunkt und Leitstern, ist der Glaube die Einfaltung des Erkennens. Er enthält alles, was dieses aus ihm entwickelt, in der Gestalt unbewusster Einheit. Jeder Gläubige ist mit Hilfe eignen Nachdenkens oder fremder Belehrung im Stande, die in ihm schlummernden Erkenntnisse wirklich hervorzulocken.[8]) Der Glaube verhält sich zur Gotteswissenschaft wie der Verstandesgrundsatz zur Profanwissenschaft. Der Vergleich mit den Principien darf allerdings weder wörtlich genommen noch zu weit ausgeführt werden, er soll blos die Auswickelung

---

[1]) fid. 19: quod mente sola attingitur et fide degustatur et capitur.

[2]) ign. III 11: oportet perfectam fidem esse formatam charitate; non est viva fides sed mortua et penitus non fides absque charitate; charitas forma est fidei, ei dans esse verum. fid. 17.

[3]) exc. V 95[b]. fid. 17: fides sit formata, nam sine operibus est mortua.

[4]) exc. VI 109[b]: ad hoc non requiritur acutus visus, sed sufficit qualiscunque; ideo simplices apti sunt ad credendum; ad hoc ut revelatio capiatur, oportet ut vir fiat parvulus et sapiens stultus. fid. 1, 8. id. III 1.

[5]) fil. 65[a]: qui non credit, nequaquam ascendet, sed seipsum iudicavit ascendere non posse, sibiipsi viam praecludendo; nihil enim sine fide attingitur, quae primo in itinere viatorem collocat. ign. III 11: dirigitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur.

[6]) ign. III 11: ubi non est sana fides, nullus est verus intellectus.

[7]) exc. VII 122[b].

[8]) ber. I. ign. III 11: elicitur.

erläutern. Denn die Axiome enthalten nichts Unwahrscheinliches und ihre Annahme ist kein Verdienst; der Vergleichungspunkt liegt nur in der Unbeweisbarkeit und der complicativen Fülle der beiderseitigen Voraussetzungen. Wie sich aus den nicht beweisbaren aber auch dem Verstande nicht widersprechenden, gleichsam vorrationalen Principien die weltlichen Wissenschaften entwickeln, so aus dem in der Tat antilogischen Glauben die Theologie. Mit der Beweisbarkeit eines Satzes nimmt keineswegs auch seine Gewissheit und Fasslichkeit zu. Die eines Beweises (zwar nicht fähige, aber auch) nicht bedürftige Glaubenswahrheit überragt alles, was sich verstandesmässig beweisen lässt; der Glaube ist gewisser[1]) als das Wissen und steht an Fasslichkeit hinter diesem nicht zurück. Für jeden, der den untergeordneten Massstab des Verstandes aufgibt[2]), ist alles, was Christus über sich und den Vater geoffenbart hat, nicht nur leicht zu glauben (denn es bedarf dazu statt beschwerlicher logischer Operationen nur eines geneigten Willens), sondern auch (unter Voraussetzung des Glaubens) leicht zu begreifen.[3]) Logische Wahrheiten können bewiesen, intellectuelle oder überlogische nur verdeutlicht und klarer eingesehen werden. Worin besteht nun dieser Fortschritt vom blossen Glauben zum klaren und tieferen Einsehen?

Die intellectuelle Erkenntnis ist die Entfaltung des Glaubens. Entfalten heisst Auseinanderlegen und Bewusstmachen. Die Offenbarungswahrheit gelangt als ungegliedertes Ganzes zu uns auf dem Wege des Gehörs, das Glauben steht mitten inne zwischen Hören und Sehen.[4]) Was wir gehört oder lernend aufgenommen, möchten und sollen wir

---

[1]) comp. 13: (fides) omnia sua certitudine superat. exc. II 25 b: fide nihil certius. X 176 b: hoc reperire est videre, quae est maior certitudo quam ratiocinari; ita patet quod maior est fecunditas in sterilitate fidei, quam sequitur visio, quam in eo, quod multis rationibus fecundum asseritur.

[2]) poss. 180 a: (intellectus) quod concipere nequit, videt supra conceptum negari non posse et credit.

[3]) fid. 19: (Bohemus:) haec conversio substantiae panis difficulter attingitur. (Paulus:) fide facillime. id. I 78 b: facilis est difficultas in divinis. exc. IX 167 b. cf. glob. I 158 b.

[4]) exc. VI 109 b: in ipso credere oculus intellectualis assentit auribus sive visus auditui; (credere est) infra visum et supra auditum; non enim assentimus omnibus, quae audimus, neque omnia videmus, quibus assentimus.

einsehen oder schauen. Die erkennende Entwickelung des Glaubens beschreibt eine Bewegung vom Dass zum Was[1]) und Wie. Häufig erhält der Cardinal auf seine Erörterungen von dem Mitunterredner zur Antwort: ich merke, dass es so ist und so sein muss, obwol ich nicht einsehe, wie es möglich ist.[2]) Dieses „unbegreiflich aber wahr" bezeichnet den Standpunkt des Glaubens. Wir wissen aus der Offenbarung, dass Christus auferstanden und zum Himmel gefahren ist, dass Gott die Welt geschaffen hat, dass er dreieinig, dass er Wahrheit, Güte und Glückseligkeit, dass er Einheit und Unendlichkeit ist, aber es ist uns noch nicht klar, wie jene Ereignisse möglich waren, wie diese Eigenschaften und aus ihnen das Wesen Gottes zu verstehen sei.[3]) Nun ist es Aufgabe des Intellects, die für diese erhabenen Gegenstände unzulänglichen und dennoch stets zur Einmischung bereiten Einbildungs- und Verstandesvorstellungen in Schranken zu halten, in wolgewählten Gleichnissen das Unvorstellbare, in Ideen das Unbegreifliche sich näher zu bringen[4]), um endlich über Bild, Namen und Begriff hinaus schauend das Wesen zu ergreifen. So gelangt der Geist vom dreieinigen Gott zum einen, vom einen zum übereinen. Da die Mitteilung des Erschauten nicht anders als durch Worte geschehen kann[5]), so ist Irrtum und Missverständnis nie völlig auszuschliessen. Bei dem unendlichen Abstand zwischen Dass und Was geht die speculative Bewegung ins Unendliche, jedoch nicht gradlinig[6]), da sie am Ende — bereichert,

[1]) compl. th. 2: speculatio est motus mentis de quia est versus quid est; incipit a quia est seu fide et pergit ad videre seu quid est. fil. 69ª: scire propter quid (= quid est) potest intuitiva cognitio dici, cum in rationem rei sciens respiciat.

[2]) glob. I 153ᵇ: (Joannes:) haec meum excedunt conceptum, licet videam in mente te vera dicere. II 161ª: (Albertus:) video certe ista omnia necessaria, sed imaginatio non capit, quo modo hoc fiat; quis enim conciperet, unum (iustum) esse in alio (in iustitia) et id aliud in eodem uno? 162ª: (Alb.) cuncta, competenter quae dixisti, etsi non cepi in gustu intelligentiae, vidi tamen vera esse. I 157ᵇ.

[3]) exc. IX 167ᵇ: ut id deo possibile credat, quod quomodo fiat non potest attingere. poss. 180ᵇ.

[4]) gen. 71ᵇ.

[5]) ven. 33 am Schluss.

[6]) compl. th. 2: quoniam quid est distat a quia est per infinitum, hinc motus ille numquam cessabit; est autem motus mentis quasi per

doch immer neuer Bereicherung gewärtig — in den Anfang zurückkehrt. Das (unerschöpfliche) quid est ist ja im quia est enthalten. Die Ausbreitung in die Vielheit, mit der die Glaubensentfaltung beginnt, schliesst sich zur Einheit des Schauens zusammen. Die „Entwickelung" ist nur ein Zwischenstadium zwischen der anfänglichen Einheit des Glaubens und der Zieleinheit des vollendeten Sehens. Der beste Weg, das Ziel des Schauens zu erreichen, ist die Coincidenz der Gegensätze.

Mit dem Vorwurfe, Nicolaus degradire den Glauben zu einer blossen Anticipation des Erkennens, ist Stöckl nicht ganz im Recht. Gewiss ist der intellectualistische Zug im Denken des Cusaners viel zu stark, um nicht auch auf diesem Gebiete sich geltend zu machen. Er führt zu Aeusserungen, nach denen allerdings der Glaube als eine untergeordnete Erkenntnisweise erscheint; als irdischer Notbehelf für die jenseitige Anschauung, zu der er sich verhalte wie das Hören zum Sehen[1]); als Mittel des Geistes, um die höchste Stufe des Erkennens zu erklimmen[2]); oder als Möglichkeit des Intellects, die in der Speculation zur Wirklichkeit [somit in einen höheren Zustand[3])] erhoben werde. Aber Stöckl ignorirt erstens, dass die Tätigkeit des Intellects selbst eine so specifisch religiöse Färbung erhält, dass die Klage, das Erkennen werde zu einer Art des Glaubens gemacht, sicherlich ebenso berechtigt wäre als die seinige. Er übersieht zweitens, dass neben jener Auffassung der Glaubenscomplication als

---

lineam rectam pariter et circularem; motus quaerit compleri et in principio reperire finem et quid est, sc. ubi quia est et fides.

[1]) fil. 69a. exc. IV 63a, VI 109b. IX 167b: voluntas (fides) est quasi auditus animae, intellectus quasi visus. VI 109b: plus attenti ad videndum minus sunt apti ad audiendum et econverso; oportet autem omnem discipulum primo attente audire, deinde audita attente considerare, ut possit finaliter in se auditorum veritatem intueri.

[2]) exc. II 26a—b: intellectus potest habere habitum fidei et scientiae, et habitum fidei ut acquirat habitum scientiae, ut dicit Esaias: nisi credideritis, non intelligetis; et sic catholicus plus potest intelligere de deo quam infidelis; credit . . . . ut praeparet lumen intellectui; fides catholica est medium intellectui, ut melius sit illuminatus ad attingendum dei altitudinem.

[3]) vis. 19: ago ineffabiles gratias tibi deo, nam video nunc fidem, quam revelatione apostolorum tenet catholica ecclesia.

blosser Erkenntnispotenz gleich kräftig eine andere auftritt, für die sie nichts weniger als eine in ihrer Verwirklichung restlos aufgehende Möglichkeit ist. Stöckl's Irrtum ist hier derselbe wie im Betreff des Verhältnisses von Gott und Welt: er nimmt überall die Complication in dem modernen Sinne des Keimhaften, Unbewussten, Unvollkommenen, auch wo der Cusaner in ihr vornehmlich den unversieglichen Reichtum verehrt. Der Glaube vermag zwar die Erkenntnis zu ersetzen, aber niemals die Erkenntnis den Glauben. Nicht nur, dass der Schauende nie aufhören darf zu glauben, dass der Bestand des Erkennens die Fortdauer, jeder Fortschritt desselben eine erneute und gesteigerte Mitwirkung des Glaubens verlangt [1]); die Entfaltung, mag sie noch so reich und staunenswert sein, kann niemals seine ganze Fülle an's Licht fördern. Der Glaube ist nicht eine Mutter, die an der Geburt der Anschauung stirbt; nicht eine Blüte, die dahinwelkt, um der Frucht der Erkenntnis Platz zu machen. Sondern er ist ihr unerschöpflich sprudelnder Quell. Diese Unerschöpflichkeit entschädigt den Glauben dafür, dass er an bestimmter, bewusster Wirklichkeit hinter dem Erkennen zurücksteht. Sie mag ein Widerschein sein, den er von seinem Gegenstande her, der göttlichen, unendlichen Wahrheit, empfängt, und der vor einer principiellen Sonderung des objectiven und subjectiven Momentes im Glauben geschwunden wäre. Jedenfalls darf diese Seite der Sache nicht über der anderen vernachlässigt werden. Der Glaube ist mehr als nur die formlose Möglichkeit des Erkennens.

[1]) exc. IV 63[a]: mediante fide cognitio crescit. II 26[b]: altior fides est quam intelligere.

Das Wesen der Erkenntnis.

Des Cusaners letzte Ueberzeugung von dem Wesen der Erkenntnis klarzulegen, ist nicht leicht; sie in eine einfache Formel zu fassen, schlechthin unmöglich. Von zahlreichen Nebenformen und Uebergangsbildungen abgesehen, sind es *vier Hauptgesichtspunkte*, die sich in dem cusanischen Erkenntnisbegriffe auf wunderliche und schwer entwirrbare Weise kreuzen und in einander verschlingen. Wir wollen sie nennen den Gesichtspunkt der mensura, der complicatio (resp. explicatio), der similitudo (cognoscere ex signis) und der unio (assimilatio, deificatio). Erkennen ist *Messen*, *Entfalten*, *Abbilden*, *Sichverähnlichen*. Sämmtliche vier Fassungen setzen verschwiegenermassen den Grundgedanken voraus: ich erkenne etwas nur, wenn ich es bin, es in mir habe oder es aus mir hervorbringe. Indem nun zu dem gemeinsamen Obersatze „was ich erkennen soll, muss ich sein (in mir enthalten, aus mir erzeugen)“ verschiedene Untersätze hinzutreten, ergeben sich verschiedene Schlussfolgerungen. 1) Der Geist erkennt die Dinge, weil er sie ist und zwar auf wahrere Weise, als sie in sich sind. Der Geist ist Grund und Wesen der Dinge; in ihm sind sie auf wirklichere Weise als in der Materie. 2) Der Geist erkennt die Dinge, weil er sie complicativ oder potentiell ist, d. h. ihre Urbilder (ihr Wesen) als unbewussten aber des Bewusstwerdens fähigen Keim in sich trägt. 3) Das Subject vermag das Object nicht wie es (in sich, an sich) ist, sondern nur wie es ihm erscheint zu erkennen, weil es das Object weder ist noch erzeugt, sondern nur Wirkungen von ihm erfährt, die ihm dessen Wesen nicht erschliessen. Der Geist erkennt blos unadaequate Abbilder der Dinge. 4) Das Subject ist oder producirt allerdings nicht das Object, aber es vermag sich ihm zu verähnlichen, sich in dasselbe zu verwandeln. Der Geist erkennt das (absolute,

unendliche) Wesen der Dinge durch Abstreifung der ihm (dem Geiste) anhaftenden concreten Andersheit, durch Hinausgehen über sich selbst oder durch Verunendlichung. Hier haben wir die vier Standpunkte des productiven oder emanatistischen Apriorismus, des monadologischen oder entwickelnden Apriorismus, des nominalistischen Skepticismus und des theosophischen Mysticismus, von denen der erste in seiner Consequenz zum Fichte'schen Idealismus führen würde, der zweite den Keim des Leibnizischen Idealismus enthält, während der dritte dem Phänomenalismus der Positivisten verwandt ist. Die Frage nach der Erkennbarkeit des Wesens der Dinge beantwortet nur der dritte mit Nein, die nach der Erkennbarkeit des Wesens des Unendlichen nur der vierte mit einem unbedingten Ja. Es ist bemerkenswert, dass namentlich in den Specialuntersuchungen über die Erkenntnisfähigkeit des Geistes durchaus die nüchterne Ansicht des Nominalismus als die beherrschende auftritt, während sich die kühne und speculativ weit bedeutendere des Apriorismus mehr nur in der metaphysischen Gesammtbetrachtung als unbewusst aber kräftig mitwirkenden Factor kundgibt. Wir müssen die verschiedenen Denkwege eine Strecke weit verfolgen — wobei es ohne einiges Idealisiren und Consequentermachen kaum abgehen wird — und benützen als Wegweiser die jeweilige Stellung des Erkenntnisgegenstandes zum Erkenntnissubject: das Object ist unter dem Geiste, ist in dem Geiste (daher in beiden Fällen erkennbar), ist ausser dem Geiste (also in seinem Ansich unerkennbar), ist über dem Geiste (und trotzdem erkennbar).

1) Der productive Apriorismus stützt sich auf den Grundsatz der Emanation des Unvollkommeneren aus dem Vollkommeneren: das Niedere geht aus dem Höheren auf dem Wege der Abschwächung hervor, das Höhere ist im Niederen als seiner Wirkung auf geringere, das Niedere im Höheren als seinem Grunde auf vornehmere Weise. Nun hat Gott als sein nächstes Abbild den Geist, als sein entfernteres Abbild (gleichsam durch den Geist hindurch) die Dinge geschaffen.[1]) Gott ist die absolute Wirklichkeit (Einheit,

---

[1]) dat. 5. ven. 5, 11. id. III 4, 3: mens omnium dei imaginum post ipsum (est) exemplar. 9: mens est regio necessitatis complexionis. compl. th. 9.

Abstractheit), der Geist die abgeschwächte, nämlich mit Möglichkeit (Andersheit, Vielheit, Gegensatz, Concretheit) vermischte Wirklichkeit, die Welt die von der Wirklichkeit fast ganz verlassene Möglichkeit. Diesen Seinsgraden entsprechen die Grade des Erkenntniswertes: Gott die absolute (unendliche oder Ueber-)Wahrheit, die Vernunft die relative Wahrheit, der Körper die verworrene Wahrscheinlichkeit. Die Verringerung der Realität unter dem Bilde der Grössenabnahme: das Niedere ist das minder Grosse und kann daher nicht das Höhere fassen (umspannen, begreifen, erkennen), wol aber wird es von diesem gefasst und begriffen. Denn nur das Grössere misst das Kleinere.[1]) Gott, das absolute Maximum, ist das absolute Mass alles Seienden, der Geist das Mass des Untergeistigen[2]), der Mensch das Mass der Dinge.[3]) Der Satz „Alles ist in allem" kleidet sich hier in die Form: jedes ist in jeder der drei Sphären (in Gott, Geist und Sinnlichkeit) auf besondere Weise[4]): Gott ist in Geist und sinnlicher Welt, der Geist in den Dingen auf herabgesetzte oder unwahre, das Untergöttliche in Gott, das Untergeistige im Geiste auf höhere und wahrere Weise[5]), der Körper ist in der Seele Seele. Ist nun das gedachte Ding (das Ding im Geiste) besser als das in der Materie existirende (das Ding in sich), so ist offenbar das Erkanntwerden der erfüllbare Zweck seines Daseins. Ist aber das Höhere Grund und Wesen des Niederen, so ist der Begriff das Wesen des Dinges und die empirische Welt ein Product des Geistes. Also die ideelle Existenz der Gegenstände ist eine wahrere Wirklichkeit als ihre sinnliche Existenz, das Erkanntwerden ist das bessere, das wahrhaft wirkliche Sein der Dinge — liegt es da nicht nahe, diese wahre Existenz für die einzige, die unwahre für eine Scheinexistenz, für ein blosses

---

[1]) id. III 10: totum mensurat partem.

[2]) id. III 4: quae post mentem sunt. 9, 15: mens vis omnia mensurans.

[3]) ber. 5, 36.

[4]) conj. I 6.

[5]) fil. 69a: intellectus mundum totum sensibilem non modo sensibili, sed veriori, intellectuali scil., intuetur modo. chor. II 4. id. III 9: quae vere sunt, abstracta sunt a variabilitate materiae et non sunt materialiter sed mentaliter. conj. I 10: (lapidis) intellectualis unitas est intelligentia.

Hingeschautwerden zu erklären? Doch Nicolaus schlägt eine andere Richtung ein. Wie sich Gott in der Schöpfung durch den Geist zur Materie hinabsenkt, so zieht er sich im Erkenntnisprocesse aus ihr durch den Geist in sich zurück. Das Denken ist die Erlösung aus der Endlichkeit; in christlicher Symbolik: Christus als Logos, als Geist ist es, der die Welt schafft und der sie erlöst. Die Vernunft enthält die Dinge in der Form von Urbildern[1]), aus denen sie in die Sinnlichkeit hineingeschaffen worden, in die sie als Erkenntnisobjecte zurückkehren. Der Körper, indem er gedacht wird, wird Geist, und dadurch verwirklicht, vollendet und geeint.[2]) Die Vernunft als Ort der Ideen ist das Ansich, der Grund und die Einheit der Dinge. Die Einheit aber verhält sich zur Welt des Geteilten und Mannigfaltigen als die Totalität. Die Erscheinung kann wahrhaft nur aus dem Wesen, die Wirkung aus der Ursache[3]), das Verschiedene aus der Einheit[4]), der Teil aus dem Ganzen[5]) begriffen werden. Erkennen ist Aufsuchen des Grundes[6]), ist

[1]) id. III 2: vim illam, quae in nobis est, omnia rerum exemplaria notionaliter complicantem, quam mentem appello; ideae seu formae in se et in sua veritate separatae; exemplaria naturae praecedere sensibilia.

[2]) id. III 14, 3: quantum omnes res post simplicem mentem de mente participant, tantum et de dei imagine, ut mens sit per se dei imago, et omnia post mentem non nisi per mentem. conj. I 10.

[3]) compl. th. 14: effectus perfecte non videtur quia effectus, nisi et causa videatur. glob. II 166a: rationalis spiritus quid aliud quaerit quam omnium causam et rationem?

[4]) conj. I 12: omnis vis mentis nostrae circa ipsius debet unitatis conceptum subtiliando versari, quoniam omnis cognoscibilium multitudo ab eius dependet notitia. II 16: intelligentia unit alteritates varias (sensatorum, phantasmatum, rationum); non attingitur alteritas nisi mediante unitate. II 1: in diversitate rerum a te indagandarum identitatem inquiras.

[5]) id. III 10: nihil scitur, nisi omnia sciantur; non scitur pars nisi toto scito.

[6]) poss. 174b cet.: id quod video sensibiliter, scio ex se non esse . . . sed ab altiori virtute, . . . cum sit finitum, quod a se esse nequit; de qualibet visibili creatura (Paulus) docet ad cuiuslibet invisibile principium ascendendum; a creaturis incitamur, ut earum rationes aeternas in principio conspiciamus. glob. II 161b: omnis motus vivus rationalis est, ut suae vitae causam videat et tali sapientia immortaliter pascatur; 166a: (anima) nihil in omnibus his nisi unum intendit, sc. omnium et suiipsius causam (et rationem) per suam rationalem fortitudinem videre et comprehendere.

Vereinfachen, ist Verallgemeinern und in Zusammenhang Bringen.[1])

2) Der monadologische Apriorismus (Erkenntnis ist Entwickelung) geht von der Idee der Individualität aus, an der er das Allesenthalten, das Jeglichessein betont. Wie jedes Einzelwesen eine Contraction des Universums ist, d. h. Jegliches in zusammengezogener oder concreter Form enthält[2]), so ist in noch ausgezeichneterer Weise der individuelle Geist ein lebendiger Spiegel des Alls, ein Mikrokosmus. Er enthält alles Erkennbare auf zusammengefaltete, auf mögliche oder unbewusste und bewusst zu verwirklichende Weise.[3]) Er ist die Complicatio der Urbilder aller Dinge[4]), die als Potenz in ihm schlummern und die er erkennend entfaltet. In den Geist kommt nichts von aussen hinein und braucht nichts hineinzukommen, denn er findet alles in sich selbst vor. Nichts ist ihm fremd, er birgt die ganze Welt in sich.[5]) Hier setzte Leibniz ein. Die Monade hat keine Fenster, sie entwickelt ihre Vorstellungen, auch die tatsächlichen Wahrheiten, aus sich selbst. Gott hat die Erkenntniskeime so angelegt, dass die aus ihnen erwachsenden individuellen Weltbilder zu einer einzigen Welt zusammenstimmen. Die Körper sind die gemeinsame Vorstellung der denkenden Wesen, nichts weiter. Es giebt nur Geister, keine Materie. Aber wenn selbst Leibniz sich nicht dauernd auf der tapfer erklommenen Höhe zu erhalten vermochte, wie darf man dem Cusaner zürnen, dass er auf halbem Wege umkehrte? Statt zur praestabilirten Harmonie und zum rücksichtslosen Idealismus fortzuschreiten, hat er, dem Andrange des naiven Empirismus nachgebend, zunächst einen „Anstoss" von Aussen zur Weckung der Erkenntnispotenz verlangt, dann die Entwickelung von innen her auf die Erkenntnisformen beschränkt[6])

---

[1]) conj. II 16.

[2]) ign. II 5.

[3]) fil. 66[b]: sintque omnes creaturae specula contractiora et differenter curva, inter quae intellectuales naturae sint viva, clariora atque rectiora specula. glob. II 166[a]: nos in anima nostra rationem et scientiam scibilium virtualiter possidemus, non tamen actu sentimus huius veritatem, nisi attente ad hoc videndum conversi fuerimus.

[4]) id. III 2.

[5]) conj. I 6. ber. 5. id. III 9: mens mensurat, ut se cognoscat.

[6]) ber. 6, 32. id. III 2. ven. 29.

und zur Bezugsquelle des zu ihrer Füllung erforderlichen Materiales die Erfahrung gemacht. Hiermit nähern wir uns dem nominalistischen Denkwege.

3) Der Standpunkt der similitudo gelangt zu seinem skeptischen beziehentlich phaenomenalistischen Resultate von verschiedenen Seiten her. Er knüpft teils an den Begriff der Individualität an, an der er jedoch nicht die Unendlichkeit, sondern die Beschränktheit hervorhebt, teils an den Gegensatz von Subject und Object, teils an die Unproportionalität von Unendlichem und Endlichem. Nur die Erscheinung, nicht das Wesen des Gegenstandes ist erkennbar: erstens, weil das Object nur in besonderer, subjectiver Form, nur in seinen Beziehungen zu mir, also unadaequat und abbildlich in mir ist; zweitens, weil es ausser mir ist und nur Wirkungen von ihm in mich hineinkommen, in denen sich das eigene Wesen der Ursache nicht kundgibt; drittens, weil das Wesen des Objects unendlich und als solches für den endlichen Verstand unfassbar ist. a) Jedes Wesen, insbesondere das erkennende Individuum, enthält allerdings alles in sich, aber auf individuelle, d. i. beschränkte Art. Die Gesammtheit des Seienden ist im Einzelnen auf abgeschwächte, abbildliche Weise, jedes Ding ist im andern anders als in sich.[1]) Der Geist erkennt die Dinge nicht so wie sie in sich oder in der Wirklichkeit sind, sondern nur so wie sie in ihm sind. Er findet zwar in sich Beziehungen zu anderen Dingen vor, die ihm dieselben repräsentiren, aber diese Beziehungen oder Vorstellungen sind nur unzulängliche weil individuell gefärbte Bilder der wirklichen Dinge. Das Erkennen ist ein Entwickeln von Zeichen[2]), das Zeichen aber deckt sich nie mit der Sache. Der Satz „alle Erkenntnis ist Selbsterkenntnis" gewinnt hier einen einschränkenden Sinn: das Individuum kommt über den Umkreis seines Wesens, über seine Vorstellungen

---

[1]) ber. 4. conj. I 13: neque intellectus rei uti est in alio attingibilis est.

[2]) id. III 3: omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis h. e. notionaliter; similitudine enim fit cognitio; 8: mens dicitur concipere, quando rerum facit similitudines seu notiones; conceptio imitatur materiam vel formam. vis. 20: non res intelligitur per hominem, nisi in similitudine; lapis non est in intellectu humano ut in causa vel ratione sua propria, sed ut in specie (im Bilde, als Gattungsbegriff) et similitudine. exc. I 8 b—9 a.

nicht hinaus.[1]) b) Das Subject ist weder noch erzeugt (schafft oder entwickelt) es das Object, sondern findet dasselbe als gegeben vor — das Erkennbare ist ausserhalb des Erkennenden — und empfängt von ihm Eindrücke. Diese erfahrbaren Aeusserungen der Dinge sagen uns nichts über das Innere derselben; in den Wirkungen gibt sich statt des Wesens der Ursache nur ihr Dasein und ihre Wirkungsweise auf das Subject zu erkennen.[2]) Wir erkennen die Objecte nur wie sie uns erscheinen (uns beeinflussen), nicht wie sie an sich sind, denn kein Ding ist multiplicabel so wie es ist.[3]) Das Subject kann nicht in das Object hineinsteigen, und was vom Gegenstande in uns herüberdringt, offenbart nur eine entfernte Aehnlichkeit desselben. Die wirklichen Dinge sind wahrer als die gedachten. Die aus der Synthese von aposteriorischem Material und apriorischen Erkenntnisformen gebildeten „Verstandesdinge" — zu denen sich der Geist verhält wie Gott zur realen Welt — sind unpräcise Abbilder der Aussendinge.[4]) Alles (Einheitliche) ist nur in seiner

---

[1]) ven. 29.

[2]) ber. 32: ignis verius esse habet in sensibili substantia sua quam in nostro intellectu, ubi est in confuso conceptu sine naturali veritate; ignis in hoc mundo suas habet proprietates aliorum sensibilium respectu, mediantibus quibus suas in alias res exercet operationes, quas cum habeat aliorum respectu in hoc mundo, tunc non sunt simpliciter de eius essentia.

[3]) comp. 1: unum in multis non potest esse singulariter seu uti in se est, sed modo multis communicabili (quocumque cognoscendi modo); essendi modum neque sensus neque imaginatio neque intellectus attingit, cum haec omnia praecedat; de essendi modo non est scientia.

[4]) ven. 29: quoniam mens nostra non est principium rerum, ut essentias earum determinet, hoc enim divinae mentis est (ex qua res sunt; quae essentiat), sed principium est suarum operationum, quas determinat et in sua virtute cuncta notionaliter complicat, frustra se plerique venatores fatigarunt quaerentes rerum essentias apprehendere; nihil enim apprehendit intellectus, quod in seipso non reperit; essentiae autem et quidditates rerum non sunt in ipso ipse, sed tantum notiones (seu species) rerum, quae sunt rerum assimilationes et similitudines; ob hoc dicitur locus specierum, sed nequaquam est essentia essentiarum; intellectus in sua virtute et potentia non habet nisi formales species; intellectus essentiales rerum formas et quidditates, cum sint ante notionalem suam virtutem et ipsam excedant, nequaquam attingere potest ut intelligat, licet coniecturas de ipsis per ea quae intelligit facere possit. id. III 2, 3. comp. 6: componere et dividere species naturales et ex illis facere intellectuales et

Andersheit oder seinem Bilde zu erkennen[1]), die Seele z. B. nur aus ihrer sinnlichen Entfaltung d. i. dem Körper.[2]) c) Ich kann niemals sagen: jetzt habe ich etwas so erkannt, dass ich es nicht noch besser und wahrer erkennen könnte.[3]) Nichts wird so erkannt, wie es ist und wie es etwa einem vollkommenen Intellect erkennbar wäre.[4]) Warum? Weil das Wesen der Dinge (Gott, also) unendlich ist[5]), zwischen ihm aber und dem Endlichen keine Proportion besteht, so dass das Erkennen, da es nur mittelst Proportionen fortschreiten kann[6]), ausschliesslich im Bereiche der sinnlichen Erscheinungswelt Geltung hat. Selbst die eigene Seele erkennen wir nicht in ihrem einheitlichen Wesen[7]), das in Gott verborgen ruht, sondern blos aus ihren Einzeltätigkeiten. Das eigentliche aber unerreichbare Object oder Ziel des Erkennens ist die unendliche Wahrheit, das absolute Wesen der Welt, die Gottheit.

Wir sind bei der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes angelangt, welche die Zeichentheorie verneint und welche die (bisher nur auf ihre Stellung zur Erkennbarkeit der Sinnendinge geprüften) beiden Formen des Apriorismus ebenfalls nicht zu bejahen im Stande sind, wenigstens nicht aus eigenen Mitteln und soweit Erkennen als Eindringen in das „Wesen" des Gegenstandes genommen wird. Der Emanationstheorie oder dem Standpunkt des Masses galten die endlichen Dinge für Abbilder des Geistes, das Reich des

---

artificiales species et signa notionalia homo ex vi intellectuali habet; 9: homo scientiam rerum facit ex signis et vocabulis, sicut deus mundum ex rebus.

1) conj. II 16: non attingitur unitas nisi mediante alteritate.

2) conj. I 9.

3) compl. th. 9. poss. 179b.

4) Es wechseln die Formeln: nihil scitur „uti est" und „uti scibile est". ven 12. comp. 2: sicut designari potest.

5) ven. 12, 29: divina essentia cum sit incognita, consequens est nullam rerum essentiam cognitione posse comprehendi. compl. th. 14: creata quia creata non videntur perfecte, nisi creator videatur. id. III 10.

6) id. III 6. ign. I 1.

7) ven. 29: neque intellectus propriam suam quidditatem et essentiam intra se attingere potest, nisi modo quo alia intelligit, formando si potest ipsius intelligibilem assimilationem; sicut nec visus videt se; sed bene ex eo, quia homo videt alia, attingit, quia est in eo visus, non tamen videt visum; sic homo se intelligere sciens intelligit, quia est in eo intellectus, non tamen intelligens quid sit. ber. 6.

Veränderlichen für einen Abfall aus dem Reiche des Ewigen oder Geistigen, sowie der Geist selbst für ein Abbild Gottes, für einen Abfall aus dem Unendlichen. Das Abbild (das Niedere und Kleinere) kann nicht das Urbild [das Höhere und Grössere[1])] messen, der vorbildliche Grund der Dinge (der Geist) nicht den vorbildlichen Grund seiner selbst (Gott) erkennen. Wol wohnt dem Geiste die Sehnsucht inne, das Höchste zu ergreifen[2]); wol erlauben ihm die Wirkungen Gottes, als die er sich und die Welt erkennt, einen Schluss auf das Dasein und die Wirkungsweise der letzten Ursache[3]); ihr Ansich aber ist ihm verschlossen[4]), er vermag sein Auge nur unter sich und in sich, nicht über sich zu richten. Auch die monadologische Ansicht kommt über den blossen Wunsch, das Absolute zu erfassen, nicht hinaus. Das Individuum ist die zusammengezogene Darstellung nur des privativ Unendlichen oder des Alls, nicht des negativ Unendlichen oder Gottes; die vernunftbegabte Seele enthält die Keime nur der relativen Urbilder der Dinge in sich, nicht das absolute Urbild, den Schöpfer. Und wenn man auch die theologischen Wahrheiten nur für die natürliche Entfaltung des individuellen Glaubenskernes ausgeben wollte, so setzt doch eben der Glaube eine Offenbarung, ein Sichherabsenken des Höchsten voraus. Der Skepticismus in der dritten Gestalt nun beruft sich auf die Maximität Gottes, die zwar ein gleichnisweises und schattenhaftes, nimmermehr aber ein vollkommenes Erkennen gestatte. Hier tritt ergänzend die mystische Lehre von der Verwandelbarkeit des Endlichen ins Unendliche ein und setzt dem mehr oder minder entschiedenen Nein der Abfalls-, Entfaltungs- und Zeichentheorie ein begeistertes Ja entgegen.

4) Um etwas zu erkennen, muss ich es sein. Nun ist zwar die Seele nicht von vornherein die Dinge — das kommt

---

[1]) ven. 29: praecedunt et excedunt.

[2]) id. III 11: mens nostra in mente aeterna, et similitudo in veritate, suiipsius mensuram venari contendit. compl. th. 13.

[3]) ber. 6: (homo) mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum, et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem, et haec est aenigmatica scientia.

[4]) ven. 7: causa solaris lucis nihil commune habet cum luce solis, sed est omnium causa, ideo nihil omnium.

nur Gott zu —, aber sie kann sie werden, sich in sie verwandeln. Der Geist ist die Kraft der Assimilation, er vermag sich den Dingen (die vorher da waren, ehe er sie erkennt) zu verähnlichen.[1]) Von wahrem Erkennen kann nur gesprochen werden, wo Erkennendes und Erkanntes Eines sind, wo die Vernunft das Erkennbare und das Erkennbare die Vernunft ist.[2]) Der Punkt, bei dem die Trennung von Subject und Object aufhört, heisst Schauen. Dies Zusammenfallen der Gegensätze ist das Unendliche. Um zur Coincidenz von Subject und Object oder zur Anschauung des Wesens der Welt zu gelangen, muss ich Gott werden.[3]) Durch ihn komme ich in das Object hinüber, durch ihn kann ich mich in alles und alles in mich umgestalten.[4]) Gott ist die Welt; werde ich Gott, so werde ich die Dinge. Erkennen ist an der unendlichen Wahrheit teilhaben.[5]) Gott erkennen ist Gott schmecken, ist mit Gott Eins werden. Um mit ihm Eins zu werden, muss ich mich ihm nahen. Sich-Nahen und Einswerden ist Lieben.[6]) Unsere Bestimmung ist, Gott zu

---

[1]) id. III 4: vis conformativa seu configurativa. vis. 20: intelligere (hominis) est esse similitudinem omnium. ven. 29: est virtus intellectus, posse se omnibus rebus intelligibilibus assimilare; intellectus noster intelligit, quando se assimilat omnibus. glob. I 155 b. — comp. 11: oportet ut intelligibilia prius fiant, antequam intelligantur. 1: negari nequit, quin prius natura res sit quam sit cognoscibilis.

[2]) conj. I 13: nullum intelligibile uti est te intelligere conspicis, si intellectum tuum aliam quandam rem esse admittis quam intelligibile ipsum. fil. 66 b: ut nihil extra se esse posse intelligat, sed omnia in ipso ipsum; 67 a: in unitate essentiae est ipse intelligens et id quod intelligitur atque actus ipse qui est intelligere; omnia se facit.

[3]) exc. X 188 b: in deum transire. fil. 67 a: non erit deus alius ei ab ipsomet spiritu neque diversus neque distinctus; non erit veritas aliud aliquid ab intellectu; filiatio est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia, et haec theosis ipsa. dat. 5: deificatio.

[4]) comp. 10: in intellectu non per similitudinem speciebus qualitatis aut quantitatis involutam, sed simplicem et puram intelligibilem speciem seu nudam similitudinem aequalitas attingitur; et videtur aequalitas ipsa una, quae est omnium rerum essendi et cognoscendi forma. id. III 10: deus si ignoratur, nihil de universitate scitur; scientiam cuiuslibet praecedit scientia dei et omnium.

[5]) conj. II 6: intelligere est veritatem participare.

[6]) exc. V 92 a: cum amans in se gerit speciem amati, hoc est se transformasse in similitudinem amati; mens deum amans, quem veraciter

erkennen; was wir sollen, das können wir. Wir sind befähigt für das Unendliche, wir haben das Vermögen, über uns hinauszugehen.[1]) An Stelle des Emporsteigens tritt freilich meist das Emporgehobenwerden durch die Gottheit, an die der Vergottung die Sohnschaft, wie denn überhaupt beständig schroffere und mildere[2]) Formen der Mystik miteinander abwechseln. In der Einigung mit Gott soll sich die Persönlichkeit erhalten[3]) und der Aufstieg zum Unendlichen selbst ein unendlicher sein. In die optimistische Anschauung einer allmäligen sicheren Annäherung an das höchste Ziel — alle Wesen suchen Gott[4]); in der niederen Erkenntnisweise schlummert die höhere, im Verstande keimt die Vernunft[5]) — mischt sich der dualistische Moralismus: der freie Mensch steht in der Wahl zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, mit der Macht, sich der einen oder der anderen zu verähnlichen. Das sich den Dingen Verähnlichen ist freilich weit mehr nur bildlich gemeint, als das Uebergehen in Gott. Nicolaus, der nicht vor der seltsamen Vorstellung zurückschreckt, die Seele assimilire sich ihren eigenen Producten, z. B. dem Kreise, würde sich allenfalls zu einem Farbe- oder Tonwerden, doch schwerlich zu einem realen Steinwerden des Geistes verstanden haben.[6])

Von den mannigfaltigen Zwischenformen will ich nur wenige erwähnen. Der geschmeidige Entwickelungsbegriff

---

non amaret ignorans, transfertur in deum; non potest esse vera scientia dei, ubi non est charitas. conj. II 17: unit amor amantem cum amabili.

[1]) ber. 5: (homo) quae sunt supra intelligibilia (= excedentia), in excessu attingit.

[2]) glob. II 166[a]: (dicit scriptura de filio dei:) similes ei erimus, non ait, quod erimus ipse.

[3]) ign. III 6: ut in quolibet homine sibi per formatam fidem adhaerente Christus sit ipse idem homo unione perfectissima, cuiuslibet numero salvo; 11, 12: remanente cuiuslibet personali veritate; servata veritate sui proprii esse.

[4]) fid. 6, 13.

[5]) conj. II 7: de semine admirationis exoritur arbor rationalis; ita ex seminali demonstrationis principio (= ex ratione) intellectualis procedit arbor.

[6]) conj. II 16: anima in visu visus. id. III 4, 7: mens in visu se assimilat visibilibus, in auditu audibilibus, in ratione rationabilibus; se assimilat formis abstractis (puta circulo). glob. II 164[b].

verbindet sich ebenso willig mit der emanatistischen Masstheorie — das Höhere ist nicht nur Grund und Mass, sondern auch die Complication des Niederen, in diesem sich entfaltend und (nicht in seinem Wesen oder seiner Einheit, wol aber) in seinem Reichtum zu erkennen gebend — als mit der Mystik: aus dem Glauben als dem angeborenen Erkenntnis- oder Religionstrieb entwickelt sich auf natürlichem Wege die Anschauung der Wahrheit. Zwischen der Bild- und der Verähnlichungstheorie findet sich als vermittelnder Uebergang die Behauptung, das Abbilden der Aussendinge sei selbst ein sich Assimiliren der Seele an dieselben. Ausser solchen milden Vermittelungen begegnen uns Formeln, welche die Gegensätze, die sie ungeschwächt bestehen lassen, einfach copuliren. Neben bereits Angeführtem (der Geist enthält alles Erkennbare, aber nur in der Form von Abbildern; er besitzt das Vermögen, zum Unendlichen aufzusteigen, bedarf aber zu dessen Activirung einer Beihilfe von oben) gehört Folgendes dahin. Der Geist ist seinem Wesen nach früher, seiner Tätigkeit nach später als die Dinge.[1]) Er erkennt das Seiende mittelst der niederen Erkenntnisweisen (der sinnlichen Empfindungen und abstrahirten Begriffe) abbildlich, mittelst der höheren (der intellectuellen Anschauung) urbildlich.[2]) So versucht Nicolaus, die metaphysische Betrachtungsweise, welcher der Geist als das zwischen Unendlichem und Endlichem Vermittelnde[3]) über den Dingen steht oder als das auf die Unendlichkeit Angelegte ihre Ideen aus sich entwickelt (der Begriff ist besser als das Ding), mit der empirischen zu verschmelzen, die ihn, ein Ding unter Dingen, eine nicht

---

[1]) ven. 29: dixi supra, notiones rerum sequi res; virtus igitur intellectiva ad rerum notiones se extendit et ideo sequitur rerum essentias; sed essentia illius virtutis prior est virtute sua et essentiis ignobilioribus sensitivis, quae post ipsam sunt; non enim essentia animae intellectivae est sua virtus et potentia; hoc quidem solum in deo verum esse potest, qui est ante differentiam actus et potentiae.

[2]) id. III 7.

[3]) dat. 5: (entia) intellectualia sunt, per quae inferiora fluunt a deo et refluunt ad ipsum. id. III 7: rerum veritas in mente est in necessitate complexionis. exc. V 92[a]: mens inter deum et creaturas est se habens sicut spiritus inter corpus et animam, quam mentem dicimus. IV 67[b]: intellectus in homine quasi deus in mundo existit, non est enim immersus sed absolutus.

adaequat abzubildende Aussenwelt vorfinden lässt (der Begriff ist schlechter als das Ding). Der Versuch konnte unmöglich gelingen, weil complicatio und similitudo, consequent gedacht, einander schlechthin ausschliessen. Betreffs der ersteren wurde hinlänglich erörtert, dass sich der Cusaner über die verschiedenen Bedeutungen des Begriffes, die sich aus seiner Anwendung auf ganz heterogene Verhältnisse ergeben (die Seele z. B. ist die Einfaltung erstens des Körpers[1]), zweitens ihrer formalen Producte, drittens der Ideen oder Zeichen der Dinge), keine Rechenschaft gegeben hat. Der Begriff der Aehnlichkeit oder des Abbildes darf sich über das nämliche Schicksal beschweren. Bald wird, ohne principielles Bewusstsein natürlich, der Nachdruck darauf gelegt, dass das Bild der Sache nicht gleich, bald darauf, dass es ihr keineswegs gänzlich ungleich und dass das Gleichheitsmoment der Aehnlichkeit sogar einer unendlichen Steigerung fähig sei. Auf den vieldeutigen Begriff der similitudo gründet sich der nicht minder vieldeutige der „docta ignorantia".

---

[1]) conj. I 9, II 10. compl. th. 11: entelechia. — Die Zusammenwickelung denkt sich Nicolaus unter dem Bilde des Knäuels, ign. II 10: quasi in glomo complicantur.

Die Wissenschaft des Nichtwissens.

Docta ignorantia bedeutet zunächst das Bewusstsein von der Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis zur Erfassung der unendlichen Wahrheit[1]) oder die Einsicht, dass alle bejahenden Aeusserungen über dieselbe nichts als Mutmassungen sind.[2]) Obwol nun von allen Conjecturen keine einzige die volle Wahrheit ausdrückt, so lässt sich doch von einigen nachweisen, dass sie sich derselben annähern, dass sie wahrer sind als andere. Jene Leugnung einer vollen und dieses Zugeständnis einer wenigstens annähernden Erreichbarkeit der Wahrheit[3]) bilden zusammen den cusanischen Standpunkt des Conjecturalismus. Die „gelehrte Unwissenheit" erhält jedoch noch eine zweite Bedeutung, indem das Bewusstsein des Nichtwissens ein (sei es erst jenseits, sei es im Zustande der Entzückung schon auf Erden zu erlangendes) anderes, über alle Concretheit, insbesondere über den Gegensatz von Ja und Nein erhabenes Wissen entweder herbeiführen oder gar selbst repräsentiren soll. Von dieser mystischen Wendung vorläufig ganz absehend, wollen wir es uns angelegen sein lassen zu prüfen, ob man ein Recht hatte, jenen conjecturalistischen Standpunkt, wie das mehrfach geschehen ist, als Skepsis zu bezeichnen. Es wird sich sogleich zeigen, dass ein Skepticismus nicht nur nicht durchgeführt, sondern nicht einmal beabsichtigt ist. Schon der äussere Umstand,

---

[1]) exc. V 92a: non intelligimus puram veritatem. dat. 1.

[2]) conj. I 2.

[3]) exc. V 92a: ratio cur non intelligit puram veritatem, est quia (in hoc corpore) non est in loco suo sive in coelo intellectibili seu deo; nam ibi non potest non intelligere, sicut visus in oculo sano non potest non videre; . . . non est anima in corpore penitus extra locum suum, quare aliquo pacto veritatem inquirere potest et deum diligere.

dass sich überhaupt die Leugnung eines präcisen Wissens auf eine ganz bestimmte metaphysische Doctrin stützt, noch mehr aber der eigentümliche Inhalt dieser Voraussetzungen verbietet uns, Nicolaus einen Skeptiker zu nennen.

Von einem skeptischen Momente in seinem Denken haben auch wir gesprochen und dabei gefunden, dass es vornehmlich mit zwei Argumenten operirt, der Unendlichkeit des Erkenntnisobjects und der Beschränktheit der erkennenden Subjecte, nämlich ihrer Verschiedenheit und Veränderlichkeit, ihrer Nichtidentität mit dem Object und ihrer Perfectibilität im Sinne der Nichtmaximität. Der eine erkennt anders als der andere, der nämliche zu verschiedenen Zeiten verschieden, nach reiflicher Ueberlegung besser als zuvor, dennoch nie vollkommen, und das alles, weil der Erkennende concretes oder endliches Wesen, speciell Sinnen- und Verstandeswesen oder Mensch, endlich dieses bestimmte Individuum ist. Der Zweifel an der Adaequatheit unserer Erkenntnis gründet sich demnach auf vorher feststehende Ansichten über den Gegenstand, das Subject und die Mittel des Erkennens. Nicolaus beurteilt das menschliche Erkennen nach einem Ideal des Erkennens, das er in der Identität von Subject und Object, von Sein und Denken bestehn, nur in dem über alle Gegensätze erhabenen Reiche des Unendlichen möglich, dort aber, in der Gottheit, auch wirklich sein lässt. Es gibt zwei Welten, eine niedere der endlichen Erscheinungen und eine höhere der unendlichen Dinge an sich, und die unendliche Welt ist die Wahrheit der endlichen. Es gibt ein Unendliches, es gibt eine objective absolute Wahrheit, die freilich nichtabsoluten Wesen unerreichbar ist. Das ist kein Skepticismus. Nun aber weiter. Das Unendliche ist Güte und teilt von seinem Sein soviel mit, als aufgenommen werden kann. (Dass die Aufnahmefähigkeit des Endlichen eine beschränkte ist, hat nicht Gott angeordnet. „Es begibt sich", dass das ohne Rückhalt Dargebotene unvollkommen recipirt wird.) Daher ist die endliche Welt nicht das Gegenteil, sondern nur die abgeschwächte Darstellung der unendlichen, ist verminderte Vollkommenheit, mit Anderssein versetzte Einheit; es fehlt ihr nicht an Spuren der Wahrheit und Ewigkeit. Auch in der Zeit gibt es Dauerndes, auch in der Ungleichheit Gleiches. Die erkennenden Individuen sind nicht durchaus

nur verschieden, sondern in mancher Hinsicht übereinstimmend[1]), und wie die unleugbare häufige Verschiedenheit ihrer Meinungen deren Unwahrheit bezeugte, so beweist andrerseits die doch bisweilen anzutreffende Uebereinstimmung derselben ihre Wahrheit. Gemeinsam ist allen der Trieb nach Erkenntnis sowie das Gefühl, dass er ihnen nicht vergebens verliehen sein könne[2]); gemeinsam der Verstand mit seinen unveränderlichen Principien und den aus ihnen zu entwickelnden ewigen Wahrheiten der Logik und Mathematik; gemeinsam sogar eine Anzahl von Ueberzeugungen über das unerfahrbare Jenseits. Der consensus gentium ein willkommener Beweis für die Unsterblichkeit[3]); die Einstimmigkeit der Philosophen über gewisse Sätze ein Zeuge für ihre Giltigkeit; solche unanfechtbaren Principien ein geeigneter Ausgangspunkt für eigene Erörterungen.[4]) Ueberhaupt was der gesunde Verstand aller für wahr erklärt, das ist wahr.[5]) Gewisse Grundsätze, wie das Identitätsgesetz, sind einfach unwidersprechlich, und die „Selbstverständlichkeit" hat für den Cusaner nichts Unphilosophisches oder Fragwürdiges.[6])

[1]) ven. 23: concordant pariter et differunt omnia. conj. II 3.

[2]) comp. 2: omnes homines natura scire desiderant. ber. 36. id. I 76[b]: omnis intellectus appetit intelligere. ign. I 1: non frustra. exc. VII 123[a].

[3]) id. III 15: immortalitas communis omnium indubitata assertio. fid. 13: haec spes omnibus communis est ex cognato desiderio. exc. V 92[b]: deprehendimus nos in proprio loco (in coelo intelligibili seu deo) incorruptibiles (sicut stellas), et haec est causa cur ad deum movemur, quia ibi quietem et incorruptibilitatem assequimur.

[4]) ign. II 9. ven. 2: capere me oportet aliquid certissimum ab omnibus venatoribus indubitatum et praesuppositum, et in luce illius ignotum quaerere. Er wählt den Satz des Aristoteles: impossibile fieri non fit. poss. 175[a]: quod esse non potest, non est. ber. 4: quod non est verum neque verisimile, non est. Deutlicher kann man nicht aussprechen, dass sich das Sein nach dem (absoluten) Denken richte. Nur das Denkbare ist wirklich. Auch das Gegenstück fehlt nicht: alles Seiende ist erkennbar. glob. II 168[a]: omnia, quae sunt, intelligibilia sunt.

[5]) fil. 66[b]: id verum scimus, quod ratio nobis ostendit. ign. I 1: verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire. comp. 1: firma id verum, quod sana mens omnium hominum attestatur; puta singulare non est plura nec unum multa. ap. th. 119[b]: nemo sanae mentis dubium de hoc faceret, quicquam (esse aut) facere aut fieri posse sine posse ipso.

[6]) chor. III 2: nec quisquam dicet hoc falsum, ... deum sc. esse deum, quia per se notum. id. III 2: de se patet (ante principium non est principium; impossibile est plura esse infinita). 6: de se constat, numerum mathematicum non esse alicuius rei principium.

Kein vernünftiger Mensch stellt in Abrede, dass der Schnee weiss [1]) und dass zwei mal zwei vier sei. Möglichkeit des Irrtums und Notwendigkeit zweifelnder Vorsicht stellt sich erst dann ein, wenn der Sinn über Unsinnliches, der Verstand über Unmessbares zu urteilen sich unterfängt, wenn aus den empfindbaren Qualitäten Schlüsse auf das innere Wesen der Dinge gezogen, wenn Verstandeskategorien auf das Unendliche angewandt, kurz wenn die Grenzen der erfahr- und zählbaren Endlichkeit überschritten werden.[2]) Innerhalb dieser Grenzen haben die formellen Grundsätze der ratio und ebenso die formell richtig aus ihnen entwickelten Folgerungen volle Giltigkeit. Ohne Gefahr des Irrtums überschreiten wir die Grenzen im Glauben, der uns jedoch nur über das Dass des Unendlichen (es gibt einen Gott, den unendlichen Schöpfer des Endlichen; wir werden das ewige Leben erlangen u. s. w.) unterrichtet und das hierdurch nicht befriedigte Erkenntnisverlangen reizt, allmälig zum Wie und Was vorzudringen. Bei dieser Entwickelung der eingefalteten Glaubenswahrheit nun ist es schwer der Täuschung zu widerstehen, als seien die Principien (z. B. der des Widerspruchs) und Denkoperationen (die des Zählens und Messens), deren wir uns auf dem Felde des Sinnlichen mit Erfolg zu bedienen gewohnt sind [3]), auch auf dem des Ueberirdischen ausreichend. Wer der Vorspiegelung der ratio Glauben schenkt, ihre Geltung sei eine unbegrenzte, dem kann es begegnen, dass ihm das Weisssein als das Wesen des weiss aussehenden Dinges, oder die Sätze „drei ist nicht eins“ und „Mittelpunkt ist nicht Umkreis“ auf Gott anwendbar erscheinen. Aber selbst da, wo angemessenere Speculationen angestellt werden, ist vollkommene Erkenntnis unmöglich, weil unser Denken sich niemals so völlig den Einflüssen der Sinnlichkeit und des Verstandes zu entziehen vermag, um aller Bilder und Begriffe entbehren zu können.[4]) Und wem wirklich das Namenlose

[1]) ven. 15: omnis videns nivem albam eam affirmat; huic assertioni contradicere delirare est; sic quae omnis intelligens vera dicit, vera esse negare nequit.

[2]) conj. II 1: duo et tria esse quinque, non est verum nisi in coelo rationis; aliud intelligere intelligentiae aliud velle, non divine verum.

[3]) fid. 1: longa consuetudo . . pro veritate defenditur. apol. 34 b.

[4]) id. II 80 b. poss. 179 b: oportet omnem intelligentem phantasmata speculari.

namenlos zu schauen vergönnt war, der ist nicht im Stande, es ohne Namen und Worte mitzuteilen. Kleidet sich doch auch die Offenbarung in ein der sinnlich gebundenen Denkweise des Durchschnittsmenschen entsprechendes Gewand. Streng genommen dürfte Nicolaus nach dem Bisherigen von „Vermutung“ nur reden in Bezug auf das Erkennen des Uebersinnlichen, ich meine auf jenes Entfalten des Glaubens, wobei es sich darum handelt, die von der Offenbarung gebrauchten Bilder richtig zu verstehen und zu deuten und von ihnen aus durch immer präcisere Gleichnisse dem (unerreichbaren) Ziele des gleichnislosen Schauens entgegenzuschreiten. Sämmtliche formell richtig begründeten und mit der Erfahrung übereinstimmenden Aussagen des Verstandes, soweit sie sich streng im Gebiete des blos Erscheinenden halten und nicht das Wesen desselben betreffen, also die allgemein anerkannten Lehrsätze der nichtphilosophischen Disciplinen, desgleichen die unbildlichen, rein tatsächlichen Aussagen des Glaubens (z. B. dass das Endliche nicht aus sich, sondern aus Gott stamme) verdienen durchaus nicht Conjecturen zu heissen. Dass Nicolaus trotzdem diesen tadelnden Begriff zuweilen auf die Erkenntnis des wirklich Empfind- und Messbaren ausdehnt, beruht auf dem Wirken der monistischen und pantheistischen Triebfeder, welche die Ausgestaltung des Dualismus hemmt und jeden Versuch einer scharfen Trennung beider Welten und Erkenntnisvermögen durch das rastlose Bestreben, Rationales und Ueberrationales in eine Linie zu ordnen, paralysirt. 1) Das Ziel des Erkenntnistriebes ist stets die Ergreifung der höchsten Wahrheit[1]), auch schon dann, wenn er sich vorläufig nur im Irdischen betätigt. In allem Suchen wird nur Gott gesucht. Verstand ist unfertige Vernunft, Erkenntnis des Endlichen unentwickelte Erkenntnis des Unendlichen, Mathematik und Logik gehemmte Philosophie. 2) Gott ist auch das Endliche, sowol das erkennbare als das erkennende Endliche.[2]) So ist er auch das, was blos sinnlich und verstandesmässig erkennt und erkannt wird. In allem Wissen

---

[1]) fid. I, 6: omnes homines natura appetere sapientiam (unam absolutam).

[2]) conj. II 16: ipse est solus omne, quod in omni intellectu intelligit et in omni intelligibili intelligitur. ven. 12: deus est omne perfectibile.

wird Gott gewusst[1]), auch im Wissen der ratio, selbst wo sie sich im Felde des Sinnlichen bewegt. Da er nun niemals so erkannt wird, wie er erkannt werden kann, so ist alles Erkennen, auch das verstandesmässige des Fühl- und Wägbaren, Vermutung im negativen Sinne, d. h. unadaequates Erkennen. Da es andrerseits eben nur Gott ist, der in uns erkennt[2]), auch wo wir rational erkennen, so ist das Erkennen niemals gänzlich der Wahrheit beraubt, ist Vermutung im positiven Sinne der Annäherung. Wol zu merken: Conjectur heisst nicht, es verhalte sich möglicherweise so, wie behauptet wird, möglicherweise aber auch ganz anders. Dem Cusaner bedeutet Vermutung niemals eine unter mehreren gleichberechtigten, einander ausschliessenden Behauptungen oder Erklärungsweisen, sondern immer nur eine Aussage, die zwar nicht unrichtig aber keineswegs so vollkommen richtig ist[3]), dass nicht eine noch viel richtigere gedacht oder aufgefunden werden könnte, welche die erstere (nicht aufhebt, sondern) bestätigt, indem sie dieselbe überragt oder besser als Moment in sich schliesst. Vergessen wir jene durch das Hineinspielen des Monismus entstandene Ausdehnung des Begriffes der Conjectur auf das im Umkreis des Sinnlichen sich haltende rationale Wissen, so stellt sich die Ansicht des Cusaners über die Erkenntnisfähigkeit dar als Phänomenalismus, wenn es erlaubt ist, diesen Ausdruck in der Bedeutung zu gebrauchen, dass eine Erkenntnis der blossen Erscheinung zugestanden, eine präcise des Wesens bestritten wird. Das Endliche als solches ist vollkommen, das Unendliche nur annähernd erkennbar. Das Misstrauen des Philosophen gilt nur dem strengen, nicht dem laxen Begriff des Erkennens. Die docta ignorantia will nicht sowol dem Verstande die in der Sinnenwelt

---

[1]) id. II 78b: in omni conceptu concipitur inconceptibilis. conj. I 12. Hauptstelle comp. epil.

[2]) quaer. 199a: deus ita est omne id quod est in quolibet quod est, sicut lumen discretivum in sensibus et intellectuale in rationibus; et in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi qui cognoscimus, sed potius iste in nobis; sicut ab ipso dependet esse, ita et cognosci. conj. I 13: omnis nostra intelligentia ex participatione actualitatis divinae in potentiali varietate consistit.

[3]) conj. I 13: coniectura est positiva assertio, in alteritate veritatem uti est participans.

zu erntenden Erträgnisse verkümmern, als vielmehr seiner Einmischung in Dinge, denen er nicht gewachsen ist, und dem Vorurteile wehren, dass das Empfind- nnd Messbare die wahre Wirklichkeit und das letzte Object des Erkennens sei. Trotz alledem sind vereinzelte Ansätze zum Skepticismus auch hinsichtlich der Erkennbarkeit der vorliegenden Sinnenwelt nicht wegzuleugnen. Präcis erkennen wir nur, was wir selbst hervorbringen, also das Mathematische, dessen Ansich und Grund der Verstand ist[1]), nicht aber die Aussenwelt, sodass selbst die Anwendung der Mathematik auf die Sinnendinge in ihrer Präcision zweifelhaft erscheint.[2]) Doch werden die zeitweiligen Anwandlungen, die Erkennbarkeit nicht nur des absoluten Wesens der Dinge (ihres Ingottseins), sondern auch ihres concreten Wesens (ihres Insichseins)[3]) oder gar ihres materiellen Seins in Frage zu stellen, siegreich unterdrückt durch die Ueberzeugung, dass der Geist die unveränderlichen Quidditäten zu begreifen vermöge.[4]) Das systematische Interesse geht eben nur auf die Conjecturalität der Erkenntnis Gottes als des Unendlichen.

Wir erkennen Gott zwar nicht präcis aber annähernd[5]); wir erkennen ihn zwar annähernd aber nicht präcis.[6]) Diese Doppelbedeutung der Conjectur, bei der der Ton bald auf die Nichtunwahrheit bald auf die Nichtwahrheit fällt, leitet sich her aus der Doppelbestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt. Für den Pantheisten sind sie identisch, sofern das Wahre am Endlichen das Unendliche; für den Dualisten sind sie entgegengesetzt, sofern das Endliche mit Unwahrheit behaftet ist. Jener weist triumphirend nach, dass einiges Endliche, wie die vernünftigen Wesen und in ihnen

---

[1]) conj. I 13: circulus, ut ens rationis est, in sua propria rationali entitate uti est attingitur.

[2]) poss. 179b.

[3]) Unter dem Insichsein wird bald jenes Ingottsein selbst, bald das Sein im Universum resp. in den Universalien, bald das materielle Sein ausserhalb des Erkennenden verstanden.

[4]) id. III 7: (mens per se) immutabiles concipit rerum quidditates.

[5]) ber. 6: aenigmatica scientia.

[6]) conj. II 1: praecisio omnis nobis absconsa remanet. id. II 79b: praecisio non est de hoc mundo; 80b: veritas infinita finitae veritatis est praecisio. III 3.

das Vermögen der Anschauung, minder mit Unwahrheit behaftet ist als anderes; dieser gibt zu bedenken, dass auch das höchste Endliche, das wenigst Unwahre noch immer durch eine unüberspringbare Kluft von der unendlichen Wahrheit getrennt bleibe. Wir werden sehen, wie der Pantheist den hartnäckigen und an Stärke ihm überlegenen Gegner dadurch zu überlisten sucht, dass er dessen Waffe im eigenen Vorteil verwendet. Ich muss zugeben, so sagt er, dass das Endliche das Unendliche nicht fasst; aber sollte nicht den Erkennenden das Eingeständnis dieses seines Unvermögens und das andächtige Sichversenken in den Gedanken, dass das Unendliche nicht das Endliche sei, dem Ziele immer näher bringen? Die Quellen berichten nichts Bestimmtes darüber, ob die List gelungen ist; es scheint fast, als sei der Gegner nicht überzeugt, sondern nur eine Weile ausser Fassung gebracht worden. In der Tat aber hegt Nicolaus die Meinung, dass der Erkennende seinen Abstand vom Unendlichen dadurch, dass er sich ihn bewusst macht, zu verringern, wol gar aufzuheben vermöge. Das aufmerksame Betrachten einer Kluft soll über sie hinwegtragen, in der flachen Hand der Negation soll ein Kornfeld wachsen.

Das „Wissen des Nichtwissens“ ist erstens die Opposition gegen die verstandesmässige Gotteserkenntnis, zweitens die Vorbereitung des vernünftigen Schauens, drittens die intellectuelle Anschauung selbst, viertens der Protest gegen die Meinung, dass wenigstens der über sich selbst hinausgehobene, der unmittelbaren Eingiessung des göttlichen Lichtes gewürdigte Intellect die absolut präcise Wahrheit besitze. Wir haben demnach ein antilogisches (oder, wenn man der Deutlichkeit wegen den Barbarismus gestatten will, antirationales), vormystisches, mystisches und antimystisches Stadium der docta ignorantia zu unterscheiden. Die erste und dritte Bedeutung sind die wichtigsten. Ausserdem könnte man mit ihr die in der Person des „Idioten“ verkörperte Mahnung zum Selbstdenken in Verbindung bringen, die sich gegen die Büchergelehrsamkeit und das Wortwissen, besonders der aristotelischen Secte, richtet. Nicht in Büchern findet der Geist seine natürliche Nahrung, nicht aus ihnen haben originelle Denker ihre Weisheit geschöpft. In die Welt hinausgeblickt, wo überall die Bücher aufgeschlagen liegen, die jedermann

verständlich Gottes Finger geschrieben hat.[1]) Wer wahres Wissen erlangen will, der lege die angelernten Vorurteile ab, werfe weg, was er an zünftiger Weisheit ungeprüft auf Autorität hingenommen, und sehe ein, dass er nichts wisse. Es ist das eine Vorausnahme des cartesianischen Gedankens vom Anfang der Philosophie. Niemals aber hat die docta ignorantia die tadelnde Bedeutung sich gelehrt dünkender Unwissenheit, die ihr mit irrtümlicher Beziehung auf das rationale Wissen Windelband beilegt. Nicht die Sophisten, sondern Sokrates[2]), nicht die Aristoteliker, sondern Nicolaus ist ein doctus ignorans oder ein sciens se ignorantem.

An die Einsicht in die Unzulänglichkeit des rationalen Erkenntnisvermögens für Ergreifung der göttlichen Wahrheit knüpfen sich verschiedene Folgerungen. Die mildeste ist die: wir sind nicht genötigt, das Verstandeswissen darum aufzugeben, weil wir es als unpräcis erkennen, um so weniger, als wir ja in dem stets wach zu erhaltenden Bewusstsein des Unzureichenden ein Mittel haben, den — ohne dasselbe allerdings weder vermeid- noch verbesserlichen — unheilvollen Irrtum (es für ein präcises zu halten) sei es gut zu machen, sei es gänzlich zu vermeiden. Also man fahre fort, positive Theologie zu treiben, aber sage sich unablässig, dass durch diese Wissenschaft bei ihrem verbalen Charakter die Wahrheit nur im Schatten und Gleichnisse erkannt werde. Die strengere Auffassung will die ratio durch das Nichtwissen statt verbessert und ergänzt[3]) vielmehr bekämpft und beseitigt sehen. Die Frage, was an die Stelle des Wissens treten solle, wird zwiefach beantwortet. Entweder: wir können und sollen Gott und seine Werke nur anstaunen, nicht ergründen; uns ziemt allein Demut und Bewunderung.[4]) Oder: auf das

---

[1]) id. I 75[a]. conj. I 2: ineptitudo traditionis.

[2]) ign. I 1, apol. 34[b] u. ö.

[3]) ign. I 26: theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa deus non coleretur ut deus infinitus, sed potius ut creatura.

[4]) ign. II 13: nos omnium operum dei nullam scire posse rationem, sed tantum admirari. id. I 75[a]: scientia huius mundi stultitia quaedam est apud deum, et hinc inflat, vera autem scientia humiliat; tu te scientem putas, cum non sis, hinc superbis, ego vero idiotam me esse cognosco, hinc humilior.

rationale heisst nicht auf jegliches Wissen verzichten; der Demut geselle sich die Zuversicht, Gott auf höhere Weise erkennen zu können — durch Schauen. Die bewusste ignorantia soll das Verstandeswissen zuerst corrigiren, dann beseitigen, endlich durch anschauliches Erkennen ersetzen. In jedem Falle ist das Nichtwissen ein Fortschritt.[1])

Die ignorantia wird nun teils als Bedingung der höheren Erkenntnis[2]), teils als diese selbst[3]) betrachtet. Dort wäre sie der Anfang des wahren, hier die Vollendung alles Erkennens. Der interessante Punkt, wo das Nichtwissen nicht mehr blos Raum schafft für das Schauen, sondern selbst zum Schauen wird[4]), wo die Negation in eine höhere mystische Position umschlägt, wo der Page sich als König entpuppt, verdient eine eingehende Erörterung. Die Tatsache steht fest, dass sich dem Cusaner unter der Hand das „bewusste" Nichtwissen in ein „gelehrtes" (wissendes, schauendes) Nichtwissen, das Wissen des Nichtwissens in ein Wissen des Unwissbaren[5]) verwandelt. Welches sind die Gründe, die

[1]) poss. 179 a: doctior est sciens, se scire non posse. ign. I 1: tanto quis doctior erit, quanto se magis sciverit ignorantem.

[2]) fil. 66 b: deus cum non possit nisi negative extra intellectualem regionem attingi, tunc via fruitionis in veritate esse et vivere in coelo ipso impyreo scil. altissimi raptus nostri spiritus attingitur cum pace et quiete, quando satiatur spiritus in hac apparitione gloriae dei. vis. 13. ber. 30: negativa de principio scientia obscura est. apol. 37 a: doctam ignorantiam ad visum sic elevare quasi alta turris.

[3]) ign. I 1: cum appetitus in nobis frustra non sit, . . . desideramus scire nos ignorare; nihil homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet, quam in ipsa ignorantia, quae ipsi propria est, doctissimum reperiri. id. I 75 b: sapientia non aliter scitur, quam quod est invisibilis etc. fil. 66 b: (intellectus) suum principium, medium et finem omnem altitudinem apprehensionis excellere cognoscens, in proprio objecto scil. in pura veritate intuetur. ven. 12: incomprehensibilis incomprehensibiliter capitur. vis. 16: non intelligendo intelligit. ven. 30: divinissima dei cognitio per ignorantiam cognita. poss. 181 a: docta ignorantia est vera scientia.

[4]) (apol. 40 b: per negationem est consideratio de deo secundum infinitatem;) vis. 13: intelligere infinitatem est comprehendere incomprehensibile.

[5]) ign. I 3: patet de vero nos non aliud scire, quam quod ipsum praecise uti est scimus incomprehensibile; et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ad ipsam accedemus veritatem. chor. II 1: hoc tantum de ipso (ineffabili) cognoscimus, quod est ipsa

diese Verwandlung veranlassten und dem Philosophen den Sprung von der Erkenntnis der Tatsache, dass man nichts weiss, zu der Erkenntnis des Objects, über das man nichts weiss, erleichterten? Die Gründe schlummern im Begriffe des Unendlichen, an welchem bald das negative, bald das über Position und Negation erhabene Moment hervorgehoben wird, doch ohne klare Scheidung beider Momente, so dass mit der für das eine erwiesenen Leistungsfähigkeit der Negation ohne weiteres ihre Leistungsfähigkeit für das andere erwiesen scheint. Der erstere Beweis aber beruht auf der Voraussetzung, dass dem Endlichen eben das fehle, was das Unendliche auszeichne, woraus sich leicht folgern liess, dass die Erkenntnis jenes Mangels selbst schon die Erkenntnis dieses Vorzugs sei. Das Natürliche dieser Verwechselung kann man nachfühlen, wenn man an Petschaft und Siegel denkt: die dort vertieft erscheinenden Schriftzüge geben im Wachs erhabene. Gott ist negativ erkennbar[1]), ob man ihn als nichtendlich und nichterkennbar oder als überendlich und übererkennbar fasse.

Obwol Nicolaus sehr wol das blos Unbestimmte, noch nicht Bestimmte (Möglichkeit, Materie) von dem Ueberbestimmten (Unendlichkeit, Gott) zu trennen pflegt, gilt ihm doch das Nichtbestimmtsein als beiden gemeinsame Eigenschaft. Alles, was bejaht werden kann, ist ein Bestimmtes, Endliches, das Unendliche kann daher nur durch Verneinung des Endlichen gefunden werden. Affirmirbar ist gleichbedeutend mit endlich, concret, gegensätzlich.[2]) Mit Umkehrung des Spinozischen Satzes formulirt: omnis positio determinatio est, infinitas negatio determinationis est. Die vorsichtige Behauptung, Gott sei nicht concret und habe keinen Gegensatz,

infinitas. ber. 6: (homo) habet visum subtilissimum, per quam videt aenigma esse veritatis aenigma, ut sciat hanc esse veritatem, quae non est figurabilis in aliquo aenigmate. quaer. 198ª: deus invenitur supra omnem intellectum.

[1]) ven. 30: per scientiam et ignorantiam noscitur deus. glob. II 168ª: intellectus videt negative deum.

[2]) conj. I 10: ab hac sensibilium regione omnis alienata est negatio atque non esse, a regione vero supremae unitatis omnis affirmatio procul est eliminata; in regionibus unitatum mediarum ambo permittuntur. compl. th. 1: quando mens intuetur terminatum interminate seu finitum infinite, tunc videt ipsum super omnem oppositionem et alteritatem; terminatio non potest esse sine diversitate.

verschärft sich zu der andern, Gott sei das Unconcrete und der Nichtgegensatz. Die Abstraction von den Gegensätzen wird als Vertilgung, die Leugnung der Gegensätze als Aufhebung derselben in einer höheren Identität, das Verneinen des Weltseins als ein Hinausfliegen über die Welt, das Wegdenken des Endlichen als ein Denken des Unendlichen behandelt. Nicolaus begeht hiermit den doppelten Fehler, dass er erstens durch das formale Hinwegdenken aller Concretheit und Bejahbarkeit das unbejahbare reale Wesen des Absoluten erfasst glaubt, und zweitens an dem Verhältnis Gottes zur Welt ausschliesslich die negative Seite ins Auge fasst. Ursprünglich hatte er behauptet: es ist ebenso wahr und ebenso falsch[1]) zu sagen, Gott sei alles und er sei nichts von den Dingen; denn er ist sie zwar, aber nicht so, wie sie da vor uns liegen.[2]) Er hatte ferner behauptet: es ist wahrer zu leugnen, Gott sei Stein als er sei Geist, und damit zugegeben, dass die (doch auch in Worte gefassten) negativen Aussagen ebenfalls unter den Begriff der Mutmassung fallen.[3]) Die Gleichsetzung von Positiv und Concret aber verführt ihn, die Negation erst der Position überzuordnen — es ist wahrer, zu leugnen als zu behaupten, Gott sei Stein oder Geist; das Nicht- (irgend etwas) -Sein kommt Gott in höherem Grade zu als das (irgend etwas) Sein, die Negation ist das Princip der Position und steht Gott näher als diese[4]) — dann für die absolute Wahrheit selbst zu erklären.[5]) Er hat vergessen, dass das Wahre am Endlichen, der bei Leugnung (der Form) seiner Endlichkeit fortbestehende Kern (Inhalt) das Unendliche ist.[6]) Früher empfahl er als richtigen Weg zur Wahrheit die

---

[1]) fil. 68[b]: nec verius hic dicit, qui ait deum omnia esse, quam ille, qui ipsum ait nihil esse aut non esse. chor. II 1: non plus (est) principium quam non principium.

[2]) exc. VII 120[b]. apol. 37[b]: non entiter.

[3]) conj. I 7.

[4]) ign. I 26: verius per remotionem et negationem de ipso loquimur. I 17: intellectum dei magis accedere ad nihil quam ad aliquid. exc. I 10[b]. conj. I 8.

[5]) ign. I 26: deus est ineffabilis, quia maior est per infinitum omnibus, quae nominari possunt; et hoc verissimum; negationes sunt verae . . . in theologicis.

[6]) ap. th. 219[a]: cum annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam, ante omnem varietatem et oppositionem quaeri

Bewegung vom Bild zur Sache, jetzt empfiehlt er die Bewegung von der Position zur Negation, welche ihm mit der vom Dass zum Was zusammenzufallen scheint.

Aber die Kraft des Nichtwissens ist noch nicht erschöpft, es klimmt bis zur Erfassung der Ueberendlichkeit, des Mehr als die Dinge Sein empor. Die Erwägung, dass Gott Bejahung und Verneinung überrage[1]), lässt den Cusaner nicht daran verzweifeln, mittelst des Eingeständnisses des subjectiven Unvermögens auch in diese Supernegativität des Objects einzudringen. Er argumentirt so. Wenn etwas ausserhalb der Sphäre meines Erkennens liegt, so hat das seinen Grund darin, dass es die Grenzen der Erkennbarkeit entweder nicht erreicht, oder sie überschreitet. Der unteilbare Punkt ist zu klein, das Unendliche ist zu gross für meine Fassungskraft. Indem ich dies einsehe, erkenne ich es als mein (und alles) Erkennen überragend.[2]) Das Unendliche wird auf negativem Wege nicht nur als das Nichterkennbare, sondern auch als das Ueber(aus)erkennbare erkannt. Es ist allzu erkennbar, um wirklich erkennbar zu sein.[3]) Gott ist der blendenden Sonne zu vergleichen, die vor übergrosser Sichtbarkeit unsichtbar und doch als Unsichtbarkeit sichtbar ist. Hier treten wir ein in das mystische Dunkel, wo das allzu starke Licht uns wie Finsternis umfängt und die Finsternis doch nichts ist als hellste Helle; in die mystische Stille, wo alle Rede

oportere, non attendi quidditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem substantiam (eandem omnium hypostasim).

[1]) fil. 68 b: cum sciat deum super omnem affirmationem et negationem ineffabilem. poss. 183 b. id. II 79 a.

[2]) glob. II 168 a: omnia quae sunt, intelligibilia sunt, sicut omnia colorata sunt visibilia; excedunt aliqua visibilia visum ut excellens lux et aliqua adeo minuta sunt, quod non immutant visum (ut indivisibilis punctus), et illa directe non videntur; intellectus videt negative infinitam actualitatem seu deum et infinitam possibilitatem seu materiam; media affirmative videt. ap. th. 219 b: lux omnium visibilium claritatem et pulchritudinem complicat et excellit; nec lux se in visibilibus manifestat, ut se visibilem ostendat, immo ut potius se invisibilem manifestet; qui enim claritatem lucis in visibilibus invisibilem videt, verius ipsam videt. ven. 12. apol. 34 a, 36 b, 40 a: caecitatis scientia.

[3]) apol. 36 b: ob superexcelsam intelligibilitatem est inintelligibilis. exc. VII 138 a: deus propter infinitam cognoscibilitatem est incognoscibilis, sicut lux solis, quae de se est visibilis, propter nimiam luciditatem est a nostris oculis invisibilis.

verstummt und das Schweigen überschwänglich beredt wird.[1]) Und gerade die Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes ist es, die unseren Wissenstrieb unendlich befriedigt, indem sie das Verlangen sättigt ohne es zu mindern.[2]) Wäre das des Erkennens wahrhaft würdig, was je völlig erkannt werden könnte? Dies ist, in die Durtonart des extatischen Jubels übertragen, dieselbe Melodie, die wir in Moll kennen als die Warnung, die Anschauung für mehr denn einen (den modus essendi noch immer nicht erreichenden) modus cognoscendi zu halten.[3]) In den späteren Schriften wird die negativdialektische und mystische Richtung mit ihrem unaufhörlichen Wechsel von Zuversicht und Resignation (Gott ist durch Nichtwissen und Anschauung auf unfassbare Weise fassbar — auch sie führen uns noch nicht in das Wesen des Unendlichen) aufgegeben zu Gunsten einer populären Argumentation mit den Begriffen des Urseins und Urkönnens. Nichts ist leichter begreiflich als das Können selbst.[4])

Am grellsten treten die Widersprüche im Begriffe des wissentlichen Nichtwissens hervor in der Schrift „apologia doctae ignorantiae". Man muss sehr vieles Entgegenstehende vergessen, um als die ungefähre Meinung des Cusaners die bezeichnen zu können, dass das Unendliche annähernd erreichbar sei auf dem Wege der (vorsichtigen) Affirmation, mehr als annähernd auf dem der Negation (das Nichtbegreifen ist ein Begreifen des Unbegreiflichen), präcis auf dem der Anschauung.

---

[1]) vis. 6. 15: o deus, videris aliquando quasi sis umbra, qui es lux. dat. 3. ven. 33.

[2]) vis. 16: non id quod satiat intellectum seu quod est finis eius est id quod intelligit; sed (id quod non intelligendo intelligit) intelligibile, quod cognoscit adeo intelligibile, quod nunquam possit ad plenum intelligi, hoc solum satiare potest. ber. 30. ap. th. 219 a: si apostolus Paulus in tertium caelum raptus nondum comprehendit incomprehensibilem, nemo unquam ipso, qui maior est omni comprehensione, satiabitur, quin semper instet ut melius comprehendat. exc. VI 104 b: parvae essent divitiae dei, si per creaturam capi possent. ven. 12.

[3]) fil. 66 b. apol. 35 a: finis scientiae in deo reconditus est. ign. I 1: absconditam esse sapientiam. glob. II 168 a: modos essendi, ut sunt intelligibiles, intra se ut vivum speculum contemplatur.

[4]) ap. th. 219 b: putabam ego aliquando, ipsam (veritatem) in obscuro melius reperiri; ipso posse nihil notius. id. I 75 b: sapientia clamat in plateis. id. II 78 b: nulla est facilior difficultas, quam divina speculari.

Die Erkenntnisstufen.

Wir sind des öfteren Zeugen eines Kampfes gewesen zwischen Sinnlichkeit und Geist, zwischen Verstand und Vernunft oder begreifendem und schauendem Erkennen, in dessen Getöse sich die Versicherung kaum Gehör zu verschaffen vermochte, dass die Seele die einheitliche Kraft ihrer speciellen Tätigkeiten, die einfache Substanz ihrer verschiedenen Modi sei, und dass die niederen Vermögen nicht nur ihren Zweck sondern auch ihren Bestand einzig in den höheren und durch sie habe. Wenn nun schon dem Theologen jener Streit durch Willenskraft zu Gunsten des edleren Teiles schlichtbar schien, so tritt für den Erkenntnistheoretiker die Möglichkeit von Isolirung, herrschsüchtigem Gelüste und feindseligem Verhalten der niederen Kräfte gegen die höheren fast ganz hinter ihrer Verwandtschaft und innigen Wechselbeziehung zurück. Die verschiedenen Erkenntnisweisen sind auf einander angewiesen, keine vermag ohne die Hilfe der anderen ihre eigene Tätigkeit auszuüben: der Intellect kann nicht eher denken, als bis er den erforderlichen Anstoss seitens der Sinnlichkeit erhalten hat; die ratio kann nicht unterscheiden, vergleichen und Begriffe bilden, wenn ihr nicht Sinnesbilder von den zu vergleichenden und zu unterscheidenden Dingen geliefert worden sind. Umgekehrt unterscheidet der Verstand nur im Lichte des Intellects und der Sinn appercipirt nur mit Hülfe des als Aufmerksamkeit in ihm gegenwärtigen Verstandes. Wenn sich so Gedanke und Empfindung gegenseitig unterstützen, so ist doch die Förderung, die jener dieser gewährt, wesentlich anderer Art als die, welche er von ihr empfängt. Die Sinnlichkeit ist das Werkzeug, das sich der Geist schafft, um es für eigene Zwecke zu benutzen, das er bei Seite legt, nachdem es seinen Dienst getan, das er zu zerstören befugt ist, wenn

es ihm hinderlich wird. Die Vernunft wird Sinn, nicht um Sinn zu bleiben, sondern um Vernunft zu werden. Keine Stufe ist wertlos; aber die unteren haben nur den Wert eines unentbehrlichen Mittels, die oberen den des Selbstzwecks. Jene zahlen mit dem, was sie tun, diese mit dem, was sie sind.

Wir zählen vier Stufen der Erkenntnis, als oberste den Intellect, als unterste den Sinn, zwischen beiden zwei unter dem Namen der ratio zusammengefasste mittlere Vermögen, von denen das obere, die Fassungskraft oder der Verstand im engeren Sinne (vis apprehensiva, vita rationalis nobilis, quasi sensus intellectualis), sich dem Intellecte nähert, das untere, die Einbildungskraft (vis imaginativa seu phantastica, ratio ignobilis, quasi intellectus sensualis), dem Sinne zugewandt ist.[1]) Diese vier Teile, Kräfte oder Elemente der Seele repräsentiren ebensoviele Erkenntniseinheiten [2]), mittelst deren sie sich den entsprechenden Seinseinheiten des Erkennbaren assimilirt. Jede der Erkenntniskräfte ist die Einheit (Complication) der einzelnen Tätigkeiten oder Producte, die sie aus sich entfaltet (der Sinn die Complication der Empfindungen, der Verstand die Einheit der Begriffe), zugleich aber die Einheit der nächsttieferen und die Andersheit der nächsthöheren Kraft oder Stufe. Die ratio participirt im Anderssein an der Einheit des Intellects, entwickelt aus der eigenen Fülle Zahlen, Figuren und Kategorien, und lässt den Sinn an ihrer verständigen Einheit andersheitlich teilnehmen. Der metaphysische Weg der Emanation (von oben nach unten) und der empirische der wachsenden Erkenntnis (von unten nach oben) fallen für die letzte Betrachtung zusammen. Das Höhere ist einerseits Ursache und Wesen, andrerseits Ziel und Vollendung des Niederen, die Einheit Grund und Zweck der Andersheit.[3]) Jede Stufe hat bestimmte Grenzen ihrer Giltigkeit; werden sie überschritten, so ist es Sache der höheren Stufe, den Fehler zu berichtigen: sie ist das Correctiv der niederen. Jener ziemt es zu herrschen, dieser sich zu bescheiden und zu gehorchen. Da es der Intellect selbst ist,

[1]) conj. II 11, 16.
[2]) conj. I 6.
[3]) conj. II 7, 10, 11, 13, 14, 16. conj. I 8: radix.

der sich — zu seinem Nutzen — in die niederen Vermögen hinabsenkt und sie auf ihrem eigenen Felde lenkt[1]), so ist diesen keine Macht gegeben, ihn am wider Emporsteigen zu sich selbst zu verhindern. Es ist seine eigene Schuld, wenn er sich auf den unteren Stufen festhalten lässt, deren Gesetze für ihn nicht bindend sind. Nur Unwissenheit und Willensschwäche unterliegen einer Gefahr, die für die kräftige und ihres Zweckes sich bewusste Seele kaum besteht.

Eine kurze und vortreffliche Uebersicht über das Verhältnis der Erkenntnisstufen findet sich im zehnten Buche der Auszüge aus den Predigten.[2]) Es verlohnt sich, die einzelnen Kräfte bei ihrer Tätigkeit zu belauschen. Im Voraus sei bemerkt, dass wir fortfahren werden, intellectus mit Vernunft und ratio mit Verstand widerzugeben; die wörtliche Uebersetzung widerspricht zu sehr dem heutigen Sprachgebrauch.

I. Sensus.

Die Voraussetzungen der Cusanischen Sinneslehre sind uns bekannt. 1) Der Geist ist auf Erkennen, die Welt auf Erkanntwerden angelegt.[3]) Die Wahrheit ist erreichbar. 2) Alles Erkennen geschieht durch Aehnlichkeit. Wahrheit ist adaequatio rei et intellectus.[4]) Der Geist ist die Fähigkeit, sich geschmeidig allem Erkennbaren zu assimiliren.[5]) Vollkommene Gleichheit ist im Gebiete der alterirten Einheit nicht möglich. Die Dinge werden nicht anders als durch

---

[1]) glob. II 164[a]: nisi mens nostra indigeret adiutorio imaginationis, ut ad veritatem quae imaginationem excedit, quam solum quaerit perveniat, quasi saltator fossae adiutorio baculi, non esset in nobis imaginatio (menti) coniuncta. 165[b]: dum intendo sentire, admoveo sensum; dum intendo videre quae sensi, admoveo imaginationem seu memoriam.

[2]) exc. X 187[a—b].

[3]) comp. 10: naturaliter potentia cognoscitiva suum cognoscit obiectum. ber. 5: scit sensibilia sic esse debere, sicut sentiri possunt. 38: visus in se complicat omnium visibilium formas.

[4]) comp. 10.

[5]) id. III 7: flexibilitas absoluta viva; mens in visu se assimilat visibilibus, in auditu audibilibus etc. glob. I 155[b]: se facit similitudinem omnium cognoscibilium.

Zeichen erfasst, also nicht so, wie sie (in sich) sind.[1]) Die Wahrheit ist nur im Bilde erreichbar.

Die Empfindung kommt durch das Zusammenwirken äusserer und innerer Bedingungen zu Stande. Die äussere Ursache der Sensation ist die Begegnung oder Einwirkung aus grösserer oder geringerer Ferne sinnliche Qualitäten entsendender Objecte.[2]) Die innere ist die mens, welche als anima sensitiva einen von ihr beseelten zarten, lichten und klaren, obwol körperlichen Geist[3]) aus dem Gehirn durch die Nerven oder Adern in das Organ hinabschickt (dirigit), wo derselbe in Aehnlichkeit mit dem (irgend wie gestalteten, farbigen, tönenden u. s. w.) Objecte ein Bild erzeugt (multiplicat) dadurch, dass er dem Gegenstande sich verähnlicht oder durch die mens verähnlicht wird.[4]) Je entfernter der wahrgenommene Gegenstand, desto edler (altior et superior, nämlich subtilior, flexibilior, velocior) der wahrnehmende spiritus; den obersten Rang nimmt das Gesicht ein. Wir haben also eine einbildende Ursache: das Bild (species, nota, signum, similitudo) des Objects, und eine formende[5]): die sinnliche Seele, welche sich als Werkzeuges sehr feiner Teile des von ihr beseelten Körpers bedient. Genauer, wir haben vier Ursachen: den in seinem Ansich für den Sinn unerkennbaren Gegenstand, die ins Organ wandernde Qualität, den sich der Qualität gleichgestaltenden Nervengeist und die ihn lenkende Seele. Das Object selbst kann nicht wie es ist, sondern nur durch seine Accidentien in das Auge eindringen.[6])

[1]) comp. 5: singularitatis nullum est dabile signum.

[2]) conj. II 14: omnis sensatio obviatione exoritur etc. id. III 7. comp. 4: color (res corporalis colorata) splendorem per visum nostrum perceptibilem de se mittit; splendor per rectam lineam proiicitur, sonus orbiculariter se diffundit.

[3]) id. III 8: spiritus arteriorum seu corporalis licet subtilis, cuius vehiculum sanguis.

[4]) mens spiritui immersa; mens vehitur in spiritu; spiritus sicut cera configuratur, conformatur.

[5]) comp. 11: in vidente duplex est forma, una informans, quae est similitudo obiecti (superficialis et extrinseca), alia est formans, quae est similitudo intelligentiae (centralis et intrinseca); sentire igitur animam sensitivam et speciem obiecti requirit.

[6]) comp. 4: res (cum non uti in se est multiplicabilis sit = per se in notitiam alterius intrare nequeat) per suas designationes intrat; signa sensibilia ab obiecto ad sensum perveniunt. 2: res, ut cadit in

Die Accidentien entstehen nicht erst mit dem Eintritt in den Sinn, sondern der Gegenstand ist schon farbig, ehe er als solcher empfunden wird.[1]) Sie gelten der Seele als Zeichen für das Ding; je grösser die Zahl und Verschiedenheit der Zeichen, desto gründlicher die Kenntnis des bezeichneten Dinges.[2]) Das Sehen selbst ist, um alle Farben sehen zu können, farblos.[3]) Anderwärts heisst es, dass erst das Phantasiebild der Farbe, noch nicht ihr Sinnenbild, von aller Farbigkeit frei sei.[4]) Jeder Sinn ist (nur) für eine bestimmte Art von Sinnesqualitäten eingerichtet.[5]) Die Luft wird als Vermittlerin zwischen Körper und Organ, und in ihren verschiedenen Feinheitsgraden gleichsam als Träger der Qualitäten angesehen.[6]) Das eigentliche Medium aber zwischen Körper- und Geisterwelt, durch welches jene in diese emporsteigt, ist das zwar materielle, aber alle übrigen Körper durch Feinheit übertreffende Licht, das dem Auge die Farben und Gestalten der Dinge sichtbar macht, selbst aber durch das Sehen nicht in seiner Einheit oder seinem Ansich, sondern nur in der verschiedenen Andersheit der Farben erkannt wird.[7])

Die durch den Anstoss (offenditur) des begegnenden Objects entstandene Wahrnehmung ist verworren.[8]) Um

---

notitiam, in signis deprehenditur. 5: per se incognoscibile per accidens (puta per signum quantitatis) innotescit. 7: aer ut aer nullo sensu attingitur, sed per accidens venit in notitiam sensitivam. 13: aer nullo sensu attingitur nisi qualificatus (7: puta coloratus, sonans, calidus aut frigidus aut aliter sensum immutans).

[1]) Das Bild im Auge wird von der Eigenschaft des Körpers unterschieden. comp. 13: anima splendorem splendoris sentit; 10: das Farbenbild in visu est colorati similitudo; 4: signa sensibilia abstractiora sunt quam materialia sensibilia.

[2]) comp. 2.

[3]) ven. 6. quaer. 197 a—b.

[4]) comp. 4: visus aliquantulum coloratus est, sed imaginatio coloris penitus colore caret.

[5]) comp. 4: sensus visus ad perceptionem splendoris naturaliter adaptatus, sensus auditus ad sensationem soni creatus est. id. III 7: spiritus in nervo optico non est obviabilis (configurabilis) per species sonorum.

[6]) comp. 13, 7: sine ipso (aere) nihil audibile fieri potest.

[7]) comp. 1: visus sensibilis lucem certissime esse videt et non cognoscit; colores sunt signa lucis. quaer. 199 a: color in lumine est ut in principio suo, quoniam non est color nisi terminus lucis in diaphano, ut in iride experimur.

[8]) confusa. conj. I 10. II 16.

eine deutliche zu werden, bedarf sie der höheren Kraft des Verstandes, der, durch die verworrene Sensation in Staunen versetzt (admiratione excitatur dormitans ratio), sie unterscheidend verdeutlicht, benennt — die Worte sind künstliche Zeichen für die Dinge, die Sinnenbilder oder wahrgenommenen Qualitäten waren natürliche[1]) — und auf ihre körperliche Ursache bezieht.[2]) Ja, nicht nur zur Verdeutlichung[3]), sondern schon zur blossen Bewůsstwerdung der Wahrnehmung ist die Mitwirkung der ratio erforderlich[4]), wie aus der täglichen Erfahrung zu entnehmen ist, dass wir bei abgelenkter Aufmerksamkeit (intentio) Vorübergehende, deren Gestalten doch in unserem Auge abgebildet werden, nicht wirklich, d. h. mit Bewusstsein wahrnehmen, und von mehreren Sprechenden nur den verstehn, welchem wir unsre Aufmerksamkeit zuwenden.[5]) So ist es der Verstand, durch den der Sinn zur Activität gelangt. Die Empfindung ist im Beginne ein Leiden[6]),

---

[1]) comp. 2: signa aut naturaliter res designant aut ex instituto.

[2]) quaer. 198[b]: non discernit spiritus (visionis seu visivus), qui in oculo est, sed in ipso spiritus altior operatur discretionem et nomen imponit coloribus. id. III 5: visio sine discretione in infantibus. comp. 13: (anima) se convertens ad obiectum, unde splendor venit, medio illius splendoris, quem in superficie corporis sui diaphani sentit, obiectum cognoscit.

[3]) comp. 5: non potest signum perfectum esse, nisi de confuso et generico ad speciale (specificum) perveniat.

[4]) Wobei sie das Geschäft eines sensus communis versieht. quaer. 197[b]. dat. 2: vis discretiva universalis. id. III 7: alius spiritus ad omnes sensibiles species configurabilis. Die Gegenwart des Denkvermögens in der Sinnempfindung ist abermals ein echt neuzeitlicher Gedanke. Er bezeichnet den Bruch mit der das ganze Mittelalter beherrschenden Ueberzeugung, welche sich in der stereotypen Formel ausspricht: singulare sentitur, universale intelligitur.

[5]) conj. II 16. quaer. 198[b]. vis. 23. glob. II 166[a]. comp. 13. Das unbewusste Vorhandensein der Sinnesbilder scheint Nicolaus als Wirkung der belebenden Kraft der Seele anzusehn. comp. 13: anima, quae est vivificans ipsum (corpus), et cuius est sentire, penitus omni corpore et specie simplicior et abstractior non cognoscit nisi attendat; est igitur virtutis semper vivificativae et cognitivae, qua utitur quando movetur, ut attendat; est igitur in ipsa anima sensitiva ultra virtutem vivificativam quaedam potentia cognitiva, quasi imago sit intelligentiae, quae in nobis ipsi intelligentiae iungitur.

[6]) comp. 13: sentire quoddam pati est.

der Eindruck des Objects gleichsam eine feindliche Macht, die überwältigt werden muss[1]), und in deren Ueberwältigung aus dem Leiden ein Tun wird.[2]) Doch nur für die wissenschaftliche Analyse treten receptives und spontanes Vermögen als gesonderte Kräfte auseinander, im tatsächlichen Vollzuge der Wahrnehmung wirken sie innigst verbunden[3]), so dass man mit gleichem Rechte behaupten kann, der Sinn habe das Unterscheiden von der höheren Kraft[4]), als er unterscheide gar nicht, sondern in ihm der Verstand.[5]) Mit dem Unterscheiden fehlt dem isolirt betrachteten Sinne auch jedes Urteilen, jedes Bejahen und Verneinen, man müsste denn auf das dumpfe Bejahen der Existenz des Sinnlichen einen Wert legen. Das Urteil, dies sei rot, dies blau, oder gar, das Tönende und Süsse gehöre zur Natur des Sinnlichen, fällt nicht der Sinn.[6]) Wenn ihm dennoch ein falsches Urteil über das Runde[7]) und eine Leugnung der Arteinheit der vielen Einzeldinge[8]) zugeschrieben wird, so soll das nur heissen, der Sinn könne sich nicht aus eigner Kraft zu der ihm unbekannten Verstandeseinheit erheben; der Irrende ist stets nur der Verstand, der, statt von seiner Macht, die Wahrnehmungen zu beurteilen und zu berichtigen, den gebührenden Gebrauch zu machen, träge auf dem niederen Sinnesstandpunkt verharrt. Erwähnt sei hier noch die hübsch ausgeführte Fiction, dass die Welt der Farben oder des Sichtbaren, welche die ihr übergeordnete Ursache, das Sehen, nicht zu begreifen im Stande sei, sich dieses Höhere, wenn man ihr dessen

[1]) conj. II 16: (non nisi) quando fortitudo lucis visivi spiritus intra se absorbet lumen visibilium, transit visibile in visum.

[2]) ber. 38: passio (impressionis specierum) fit actio in sensu. 27: sic vides, quomodo passio transmutatur in actionem, sicut discipulus patitur informationem ut fiat informator, et subiectum post passionem calefactionis mutatur in ignem calefacientem, et sensus patitur impressionem speciei obiecti ut fiat actu sentiens.

[3]) vis. 22. conj. II 11.

[4]) poss. 174[b]: sensus habet discretionem a superiori virtute.

[5]) conj. I 10: sensus sentit et non discernit, omnis discretio a ratione est; ratio ipsa est, quae in sensu sensibile discernit. id. III 5.

[6]) conj. II 1.

[7]) glob. I 153[a].

[8]) conj. II 1: sensus negat genericam multorum sensibilium unitatem rationalem.

Dasein offenbarte, nur immer nach Art der Farbe, etwa als das vollkommenste, leuchtendste Weiss, vorstellen würde.[1])

Der W e r t der Sinnlichkeit (und somit der Nutzen des Körpers) beruht auf der Anregung, die der Geist von ihr erhält.[2]) Durch die admiratio wird er in Tätigkeit versetzt[3]), für die ihm die Sinnenbilder eine Unterlage, ein wenigstens vorläufiges Material liefern.[4]) Der M a n g e l der Wahrnehmung besteht — wenn wir hier absehen von ihrer Beschränktheit auf die Erscheinungen in Raum, Zeit und Materie[5]) und unter ihnen widerum auf das Einzelne[6]), der ja die sogleich zu behandelnde „Vorstellung" ebenfalls unterliegt — in der durch ihre enge Verbindung mit dem Körper[7]) bewirkten Verworrenheit oder Ununterschiedenheit. Alle Sinne haben ihr Leben, ihre Einheit, Ruhe und Vollendung im Lichte des Unterscheidens.[8]) Jene Verworrenheit ist jedoch nicht eine absolute und überall gleiche, sondern zeigt von den niedersten Tieren bis hinauf zum Menschen unzählige Grade[9]), und ebenso verschieden ist die Anzahl der jedem Wesen zugänglichen Species. Jedes schöpft so viele und so klare Sinnenbilder, als zu seinem Wolsein notwendig sind[10]); andere Bilder schöpft die Ameise, andere der Löwe, der Maulwurf bedarf des Gesichtes nicht. Zahl und Art der Bilder wird

---

[1]) quaer. 197 b.

[2]) fil. 68 b: sensibilia incitamenta.

[3]) fid. 1. id. III 4. compl. th. 11: educitur intellectus de potentia ad qualemcunque actum mediante admiratione; corpus datum menti (ei necessarium), ut excitetur sensibili(um) admiratione; mens ad perfectionem sine corpore pervenire nequit.

[4]) id. III 2: n i h i l i n r a t i o n e, q u o d p r i u s n o n f u e r i t i n s e n s u; motus rationis est circa res, quae sub sensum cadunt. chor. prol. 124 a. exc. VIII 153 a: necesse est ex quadam e x p e r i e n t i a informari intellectum, ut sit aptus ad inquirendum; homo non potest futura praevidere, nisi ex scientia praeteritorum.

[5]) ign. III 6.

[6]) ign. III 4: sensus non attingit nisi particularia. vis. 8.

[7]) comp. 4: connotatio materialis.

[8]) quaer. 199 a.

[9]) ign. III 4: contrahitur sensatio ad varios gradus. conj. I 15: simplicior et perfectior sensus superioris mundi (ordinis) quam intelligentia subsequentis.

[10]) comp. 6: species suae naturae convenientes (ad bene esse necessarias) hauriunt. 2: nobiliori animali maior cognitio necessaria.

bestimmt durch den Zweck der Erhaltung des Lebens, insbesondere der Aufsuchung der Nahrung.[1]) Das Tier erkennt um zu leben[2]), der Mensch lebt um zu erkennen. Durch den edleren Zweck wird auch das Mittel veredelt. Der Mensch erfreut sich nicht nur einer weit grösseren Anzahl von Sinnenbildern als das Tier, sondern auch einer geringeren Verworrenheit derselben.[3]) Die menschliche Sinnentätigkeit hat selbst bereits etwas Geistiges.[4])

In der aus erkenntnistheoretischer (transcendentaler) Analyse, psychologischer Beschreibung, physiologischer Erklärung[5]) und naiver Auffassung seltsam zusammengesetzten Sinnestheorie des Cusaners trägt der Gesichtspunkt der similitudo über die verbundenen der complicatio und mensura den Sieg davon. Der emanatistisch monadologische Idealismus wird zwar nicht an gelegentlicher Aeusserung seiner Meinungen und Wünsche — wie die ratio aus dem Intellect, so geht der sensus aus der ratio hervor; der Verstand enthält in sich und entfaltet aus sich die Andersheiten der Empfindung [ratio complicat sensibiles alteritates[6])]; ja sogar: ohne beseelte Wesen gäbe es keine sinnlichen Objecte[7]) — wol aber an ihrer Geltendmachung und Durchführung gehindert. Nicolaus ist weit entfernt von jenem materialistischen Sensualismus, der die Empfindung ausschliesslich aus den äusseren Einwirkungen und aus dem Empfinden widerum das Denken abzuleiten unternimmt; er ist bemüht, die Wahrnehmung als bei Gelegenheit äusserer Reize von innen erfolgende Entwickelung geistiger Anlagen, als Werk des Geistes, der sich dabei der Natur nur als Instrumentes bedient[8]), zu begreifen;

---

[1]) ven. 1: animal omne habet cognatam intelligentiam eorum, quae ad conservationem suam in se aut sua prole sunt necessaria.

[2]) comp. 2: ut reperiat convenientem cibum.

[3]) id. III 7: brutorum consimiles licet confusiores assimilationes. comp. 13: nos homines clare prae ceteris animalibus sentimus. 6: habet se homo ad brutum, ut doctus homo ad indoctum.

[4]) glob. I 156[b]. II 165[a]: vis sensitiva in homine non est brutalis animae sed rationalis. vis. 22. ber. 18: cognitio sensitiva similitudo intellectus.

[5]) id. III 8: secundum physicos.

[6]) conj. II 1.

[7]) ber. 37: si animata non essent, nec sensus essent nec sensibilia.

[8]) comp. 11: intellectus facit omnia, aut per se aut per naturam, ideo opus naturae est opus intelligentiae; hinc quando obiectum per suam

er lässt sie nicht in einem passiven Aufnehmen, sondern in dem activen Unterjochen des Eindrucks bestehn. Aber er vermag nicht, den immer dringenderen Ansprüchen der Sinnenwelt, mehr als nur Gelegenheit gebende Ursache zu sein, kräftig zu wehren. Die Aussenwelt begnügt sich nicht, den Geist zu spontanen Hervorbringungen zu veranlassen, sie will ausser der Anregung auch Stoff liefern, setzt ihm sogar die Aufgabe, sie möglichst getreu abzubilden, und triumphirt, dass er sich derselben nicht einmal mit Hilfe des zur Verfügung gestellten Arteriengeistes gewachsen zeigt. Nun sind nicht die Dinge das Bild des Geistes[1]), sondern der Geist das Bild der Dinge. Der empirische Dualismus hat die Metaphysik aus dem Felde geschlagen.

II. **Imaginatio** (vis phantastica).

Wir haben die ratio in ihrem Zusammenwirken mit dem Sinne kennen gelernt als Aufmerksamkeit oder Bewusstsein [sensus communis[2])], als Kraft des Unterscheidens und Verdeutlichens, endlich als urteilende und erkenntnisgewinnende Tätigkeit. Damit wirkliche Erkenntnis zu Stande komme, müssen die Sinnenbilder festgehalten, aufbewahrt und nach Bedarf in Abwesenheit der sinnlichen Gegenstände oder Reize reproducirt werden. Zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermittelt, bald jener, bald diesem zugezählt, die Phantasie als das Vermögen der „Vorstellung“; die Vorstellung ist minder

---

similitudinem informat, hoc naturaliter fit scil. per intelligentiam medio naturae; quando vero intelligentia format, hoc facit per propriam suam similitudinem (per animam sensitivam); similitudo obiecti est instrumentum similitudinis intelligentiae; similitudo igitur intelligentiae mediante similitudine obiecti sentit seu cognoscit. id. III 8: nihil sentitur nisi per obstaculum, unde, ut aliqua re obstante, spiritus ille, qui sentiendi instrumentum est, tardetur et anima quasi tardata rem illam, quae obstat, confuse per sensus ipsos comprehendat.

[1]) comp. 10: eius (aequalitatis unae, quae est omnium rerum essendi et cognoscendi forma) singularem apparitionem, quam rem singularem appellamus, in eius splendore humana mens naturaliter in seipsa intuetur tanquam (prima =) viva et intelligens eius apparitio.

[2]) compl. th. 2: abstractus mentis sensus.

materiell und beweglicher als die Wahrnehmung, aber erreicht noch nicht die Klarheit des Begriffes. Der Mensch ist ein Kosmograph, welcher die aus der ganzen Welt durch die fünf Tore der Sinne eingelaufenen Botschaften in einer Mappe wolgeordnet aufzeichnet.[1]) Je reichlicher jene Nachrichten einlaufen und je gewissenhafter sie bewahrt und geordnet werden, desto wahrer fällt die Zeichnung des Weltbildes aus. Jene Mappe heisst das Gedächtnis, sowie umgekehrt die Schrift, welche die Fortpflanzung des Wissens ermöglicht, das Gedächtnis der Menschheit genannt werden kann.[2]) Das Geschäft der ratio als memoria seu imaginatio[3]) ist also, das sinnlich Wahrgenommene noch einmal abzubilden, diese Phantasmata, gleichsam Bilder der Bilder (signa signorum sensuum), zu conserviren[4]) und so das Vergangene und Abwesende je nach Bedarf gegenwärtig zu machen. Somit ist die Tätigkeit der Einbildungskraft zwar abhängig von den Bildern, die ihr die Sinne darbieten[5]), dennoch ungebundener als die des Sinnes. Von der ratio im engeren Sinne unterscheidet sie sich dadurch, dass ihre Bilder verworrener sind[6]) und sie zudem eines körperlichen Werkzeugs benötigt ist.[7]) Die Beschränkung auf Quanta[8]) dagegen teilt sie mit dem Verstande. Ob und wie das Erinnerungsvermögen für Wahrnehmungen zugleich die Function eines Gedächtnisses für

---

[1]) comp. 8: relata notat. id. III 8: quasi fenestrae et viae.

[2]) comp. 2—4. exc. VIII 153[a].

[3]) glob. II 165[b].

[4]) conj. II 14, 16.

[5]) comp. 4: nihil est in phantasia, quod non prius fuerit in sensu.

[6]) id. III 7: mens se conformat rebus in ratione cum discretione status a statu, absentibus sensibilibus confuse seu absque discretione (grosso et indiscreto modo). conj. II 16. Dennoch id. III 8: terminum ponere imaginationis est.

[7]) id. III 8: agilior et tenuior spiritus in cellula phantastica (in prima parte capitis). glob. I 155[a].

[8]) comp. 5: omne quod sensu aut imaginatione attingitur, sine signis quantitatis non attingitur; signa igitur qualitatis, quae ad sensum perveniunt, sine signis quantitatis esse nequeunt; signa vero quantitatis non requirunt signa qualitatis, ideo sine ipsis esse possunt. 10: aequalitas visui obiicitur, quae in specie coloris videtur; propinquius tamen in imaginatione, quia non in specie qualitatis sed quantitatis aequalitas imaginabilis est.

interne Geistesproducte, für Erkenntnisse u. dergl. ausüben könne, darüber spricht sich Nicolaus nicht aus. Das Vergessen erklärt er aus der zerstreuenden Veränderlichkeit der sinnlichen Welt.[1])

III. Ratio (vis apprehensiva).

Indem wir zur ratio im strengen Sinne, dem Organe des Wissens, übergehn, betreten wir ein Gebiet, das dem Menschen eigentümlich zugehört. Sinne und Einbildungskraft hat er mit den Tieren, den Intellect mit den himmlischen Intelligenzen gemein; durch den Verstand unterscheidet er sich specifisch von den unter- und übermenschlichen Wesen.[2]) Die reinen Geister oder Engel bedürfen so wenig des Sinnes zur Anregung ihrer intellectuellen Tätigkeit, die einem aus sich selbst brennenden Feuer gleicht, als ihr intuitives Erkennen zur Stufe des rationellen hinabzusteigen braucht: durch einfache Anschauung der Gottheit begreifen sie alles ohne Nacheinander.[3]) Das Tier andrerseits hat das begriffliche Erkennen noch nicht erreicht.[4]) Das tierische Erkennen steht im Dienste des Lebens und leistet nicht mehr, als zu dessen Erhaltung und Förderung genügt. Dieser Zweck verlangt allerdings bei höheren Tieren ein gewisses angeborenes Unterscheidungsvermögen, so dass Philo's Behauptung „animalibus rationem inesse“ nicht unrichtig erscheint; hinter der urteilenden Unterscheidungsgabe des Menschen steht doch die unmittelbar an den Sinn geheftete, der Form, des Urteils und Wissens entbehrende und verworrene der Tiere weit zurück und verhält sich zu ihr etwa so, wie zu ihr selbst die ganz ununterschiedene Wahrnehmung.[5]) Das Tier zählt

---

[1]) id. III 14: perdere notiones ob incuriam, aversiones ab obiecto et retractiones ad varia et diversa et corporeas molestias.

[2]) anima humana und ratio werden synonym gebraucht.

[3]) conj. II 16. glob. II 162 b.

[4]) chor. II 15: animalia ratione carentia. glob. I 156 b.

[5]) discursus animalis, discretio visiva in brutis perfectis, a deo data visui. glob. II 168 a: nullum animal est adeo obtusum, quod se ab aliis non discernat et alia eiusdem speciei non cognoscat. id. III 5. apol. 37 a. vis. 22.

nicht.[1]) Sein Verstand ist sterblich.[2]) Analogien des Geistigen begegnen uns allenthalben in der belebten Natur, ein allbeherrschendes Wirken des Geistes bezeugend[3]), aber ohne die Einheit des Geistes, zerstreut und in der Form des Naturzwanges auftretend. Ueber eine Annäherung kommt es nicht hinaus,[4]) und die animalische Unterscheidungsgabe ist so weit von der menschlichen Begriffsbildung entfernt, wie der unindividuelle Instinct vom freien Willen.[5])

Dem Verstande wird durch die Sinne ein ungeformter Stoff dargeboten, den er formen oder zur Einheit bringen soll. Das Formen ist ein Unterscheiden, Verhältnisbestimmen, Ordnen, Urteilen, Schliessen und in systematischen Zusammenhang Bringen. Jedes Begreifen ist ein Einigen oder Vereinfachen.[6]) Nach der verworrenen und in ihrer Verworrenheit für die Erkenntnis wertlosen Sinneseinheit ist die verständige Unterscheidung[7]) nicht ein Rückschritt, sondern ein Fortschritt, ein Betätigen der Einheit am ununterschiedenen Vielen. Das Unterschiedene steht höher als das Nochnichtunterschiedene, die bewusste Vielheit der absoluten Einheit näher als die unbewusste Vielheit. Nur mit der intellectuellen Einheit verglichen haftet der rationalen Unterscheidung ein Makel an. Ohne vorhergegangene Sonderung ist Vergleichung und Verbindung, ist Begriff und Idee unmöglich; die Anschauung kann nicht Gegensätze zusammenfallen lassen, die nicht der Verstand zuvor getrennt hat. Die confuse Einheit des Sinneseindrucks ist eine Einheit des Unverstandes, die

---

[1]) compl. th. 9: qui mente caret, numerare nequit. glob. II 164[b]. conj. I 4.

[2]) conj. II 16. Dagegen glob. I 156[a].

[3]) conj. II 10. glob. I 156[a]: natura movetur intelligentiâ.

[4]) chor. III 19: unum animal brutum plus videtur per doctrinam hominis ad conformitatem intelligentiae ascendere quam aliud; nunquam tamen erit possibile bestiam fieri intelligentem.

[5]) glob. I 156[a—b].

[6]) conj. II 16: unit alteritates sensatorum in phantasia, varietatem alteritatum phantasmatum unit in ratione, variam alteritatem rationum in sua unit intellectuali simplici unitate. ber. 31: cum per sensus species sensibiles haurimus, illas quantum fieri potest simplificamus, ut quidditatem rei videamus cum intellectu; simplificare autem species est abiicere accidentia corruptibilia, quae non possunt esse quidditas.

[7]) ratio = vis discretiva. glob. II 164[a] u. ö.

zerstört werden muss, um der des Verstandes und schliesslich der der Vernunft Platz zu schaffen.

Soll ich unterscheiden, so muss ich Mittel zum Unterscheiden, soll ich in Arten und Gattungen ordnen, so muss ich Schemata der Ordnung, soll ich urteilen oder Begriffe verknüpfen, so muss ich Werkzeuge der Verknüpfung haben. Ich kann nicht formen ohne Form, nicht messen ohne Mass, nicht erkennen ohne Erkenntnismittel. Das sachliche Wissen setzt ein formales Wissen voraus. Schöpfer der Formen und Masse, der Erkenntnismittel ist der Verstand. Sich selbst befruchtend[1]) erzeugt er eine Welt formaler Begriffe, wie Gott die Welt der realen Dinge, wie er in seinen Producten sich zu erkennen gebend. Wenn der aufdämmernde Gedanke von der Spontaneität der formalen und der Receptivität der inhaltlichen Seite der Erkenntnis ins volle Licht emporgezwungen worden wäre, wenn jene von innen geschaffene Begriffswelt consequent als die Gesammtheit der Erkenntnisformen gedeutet und nicht durch das Hineinspielen der theosophisch angehauchten monadologischen Idee die Grenzen des Apriori bis tief in das Gebiet der Erfahrung erweitert würden, um wider durch die weltnüchterne Macht des Nominalismus oder die weltverachtende religiöser Vorstellungen ungebührlich verengt zu werden, wir hätten den Kantischen Apriorismus in reinster Gestalt. Sogar einen Anklang an die Allgemeinheit und Notwendigkeit könnte man darin erkennen, dass trotz der oft betonten individuellen Verschiedenheit des Denkens auf die Apriorität jener Artefacte ihre Ewigkeit[2]) begründet wird. Immerhin bleibt es erfreulich, an der Schwelle der Neuzeit die schon von Plotin und Scotus Erigena vertretene Ansicht so kräftig erneuert zu sehn, dass Zeit, Zahlen, Raumfiguren und sämmtliche Kategorien — eine bewusste Trennung von Anschauung und Begriff wird man natürlich hier nicht erwarten können — aus der schöpferischen Kraft des Geistes hervorgebracht, nicht durch blosses Abstrahiren von den Empfindungen gewonnen werden. Abstract bedeutet ihm nur immateriell, nicht abstrahirt. Dass jenen

[1]) conj. II 12.

[2]) ven. 4: in ratione fundatae et permanentes. glob. II 164[b]: illae disciplinae per homines inventae et explicatae . . . incorruptibiles et semper eodem modo manentes.

Urbegriffen auch eine reale Existenz ausserhalb des Bewusstseins[1]) eignet, dass die Dinge Substanzen und Kräfte sind, dass sie in Raum und Zeit existiren, nicht blos als jene gedacht und in diese hineingeschaut werden, wird nicht bestritten. Die Uebereinstimmung, überhaupt das Verhältnis der objectiven Seinsformen und der subjectiven Denkformen konnte demjenigen unmöglich ein Problem werden, dem in jeder der drei oder vier Welten alles auf seine Weise existirt.

In seiner gesammten Tätigkeit wird der Verstand beherrscht von dem Principe der Unverträglichkeit der Gegensätze[2]) oder dem Satze des Widerspruchs: quodlibet est vel non est.[3]) Auf ihm beruhen die Wissenschaften der Mathematik und Logik, beide an Exactheit und Gewissheit den übrigen überlegen.[4]) Als Kraft des Unterscheidens, Verhältnisbestimmens und Begriffbildens schliesst die ratio alles in sich, was zu Unterscheidung, Proportion und Begriff notwendig ist.[5]) Durch Aufmerksamkeit wird das verborgen Daliegende ins Bewusstsein erhoben oder entwickelt.[6]) Die ersten Producte der vis discretiva sind die Begriffe der multitudo und magnitudo, ohne welche keine Unterscheidung möglich ist und aus denen sich die übrigen reinen Begriffe entwickeln.[7]) So entsteht ein System

---

[1]) glob. II 165ᵃ: sive illa habeant esse extra mentem sive non.

[2]) conj. I 8: motus rationaliter quieti incompatibiliter opponitur. 9: non iudicat anima in sua ratione opposita compatibilia.

[3]) ven. 13. ign. I 4: intellectus noster nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis. apol. 39ᵇ: illud principium est quoad rationem discurrentem primum, sed nequaquam quoad intellectum videntem. conj. II 1: haec est radix omnium rationalium assertionum, non esse oppositorum coincidentiam attingibilem. 2: scire ad hoc principium vitandae coincidentiae contradictionis omnia reducere est sufficientia omnium artium ratione investigabilium.

[4]) ign. I 11. compl. th. 2. ven. 1.

[5]) glob. II 164ᵃ. 164ᵇ: anima nostra rationalis merito dicitur, quia est vis ratiocinativa et numerativa, in se complicans cuncta, sine quibus perfecta discretio fieri nequit; 165ᵃ: notionalium creatrix.

[6]) glob. II 166ᵃ: attenta cogitatio me sentire facit intelligibilia, quae non senseram.

[7]) id. III 10: ex vi multitudinis quantitas et qualitas et cetera praedicamenta descendunt, quae rerum notitiam faciunt. glob. II 164ᵇ: sine multitudine et magnitudine nulla fit discretio. conj. I 10: ratio omnia in multitudinem magnitudinemque resolvit.

von Begriffen, deren jeder die folgenden im Schosse trägt[1]); eine Art Hegel'scher Logik, nur mit dem Unterschiede, dass hier mit der zunehmenden Specialisirung der Wert des Begriffs abnimmt. Die Seele setzt das Eins und entfaltet aus ihm die Zahlenreihe; sie setzt den Punkt und entfaltet aus ihm Linie, Fläche und Körper.[2]) Der Punkt ist der Begriff der Grösse, die Einheit der Inbegriff der Zahl.[3]) Die numerische Einheit, welche der Verstand aus sich und aus der er die Zahlen entwickelt, muss von der göttlichen Einheit wol unterschieden werden.[4]) Aus den vereinigten Begriffen der Vielheit und Grösse entfaltet die ratio die mathematischen Figuren, sowol Kreise als Vielecke, und hier widerum aus der graden Linie die krumme, aus dem rechten Winkel den spitzen und den stumpfen u. s. w. Sie ist die Form (Ursache) der Formen.[5]) Wie sich die Eins zur Vielheit, der Punkt zur Linie verhält, so das Jetzt oder die Gegenwart zur Zeit und die Ruhe zur Bewegung, nämlich als complicative Einheit

---

[1]) glob. II 164 b: (simplicitas seu) vis complicativa omnium notionalium complicationum; complicat enim complicationem multitudinis et complicationem magnitudinis, scil. unius et puncti; ut multitudinem discernat, unitati seu complicationi numeri se assimilat, et ex se notionalem multitudinis numerum explicat; sic se puncto assimilat, qui complicat magnitudinem, ut de se notionales lineas, superficies et corpora explicet. conj. I 4: nec est aliud numerus, quam ratio explicata; numerus (est) principium eorum, quae ratione attinguntur. 5: unum, duo, tria et quattuor simul iuncta denarium efficient, qui unitatis simplicis naturalem explicat virtutem; de ipso quidem denario, qui altera unitas est, pari quaternaria progressu, radicis quadratae attingitur explicatio; centum denariae radicis extat quadratura; centenaria itidem unitas pari motu millenarium exerit. 6: in initio numeri simplicissimam intuetur unitatem; postea denariam, quae (radicabilis) radix est aliarum; deinde centerarium denariae quadratam; ultimo millenariam (solidam) cubicam.

[2]) id. III 9: mens facit punctum, (unum,) numerum; linea puncti evolutio, linea explicat complicationem puncti; unum punctum extensum linea est; punctum terminus lineae. 15: numerat h. e. explicando complicat.

[3]) fil. 67 b: monas. glob. II 161 a, 163 b, 164 b.

[4]) ign. I 24. glob. II 164 b.

[5]) compl. th. 2: mens forma formarum. 7: non habet curvitas exemplar nisi rectitudinem; qui enim depingere vult curvam lineam, respicit mente ad rectam et cadere facit eam ab illa reflexe; rectum mensurat curvum. ign. I 18. ven. 5. glob. II 164 b: ex unitate et puncto mathematicales explicat figuras circulares et polygonias, quae sine multitudine et magnitudine simul explicari nequeunt.

und Mass derselben.[1]) Die Seele assimilirt sich dem Jetzt, um die Zeit zu unterscheiden und mit dieser die Bewegung zu messen.[2]) Die unterscheidende Bewegung der Seele kann also nicht mit der Zeit gemessen werden, sie ist als der Zeit vorhergehend von ihr unabhängig und unsterblich.[3]) Auch die zehn Prädicamente, die fünf Universalien und was sonst zu einem vollkommenen Begriff erforderlich ist, sind in der Begriffe bildenden Tätigkeit der Seele enthalten.[4]) Substanz und Accidens werden als besonders wichtige Kategorien hervorgehoben. Voraussetzung aller logischen Operationen ist die Namengebung[5]), die ebenfalls dem Verstande obliegt. Aus den Worten werden Sätze, aus den Sätzen Schlüsse gebildet. Der Syllogismus hat zu seinen Bedingungen die Begriffe der Vielheit und Grösse.[6]) Aus dem Bekannten wird das in ihm versteckt liegende Unbekannte erschlossen.[7]) Die syllogistische Kunst ist in der Vernunft als ihrer Ursache, die Figuren und Modi sind im Denkvermögen begründet und unveränderlich.

---

[1]) Praesentia und aeternitas unterscheiden sich wie Eins und Einheit. ign. I 23. glob. II 164[b]: complicatio motuum quies dicitur, motus enim est de quiete in quietem (transire); (quietes seriatim ordinatae); complicatio temporis nunc seu praesentia dicitur, nihil enim in tempore nisi nunc reperitur.

[2]) glob. II 165[a]: mens mensurat motum (est ratio seu numerus motus); tempus mensura motus; tempus dependet ab anima rationali. conj. II 16: tempus ex ratione prodit.

[3]) glob. II 165[a]: anima rationalis ad tempus se habet anterioriter. id. III 15 u. ö.

[4]) comp. 6. glob. II 165[a]. id. III 11.

[5]) id. III 2: vocabula imponit et movetur ratio ad dandum hoc nomen uni et aliud alteri rei.

[6]) ven. 4. id. III 10: magnitudo terminat (unde definitio ad eam pertinet), multitudo discernit (divisio); fiunt etiam syllogismorum demonstrationes secundum vim magnitudinis et multitudinis; quod enim ex duabus enuntiationibus tertia concluditur, multitudinis est; quod autem ex universalibus et particularibus, magnitudinis est.

[7]) conj. II 2: rationaliter ex complicative noto explicative ignotum attingitur. II 1: ratio discurrit a complicatione ad explicationem, logice seu rationaliter inquirendo idem in diversitate; idem enim est in conclusione syllogistica quod in praemissis; sed complicative in maiori, explicative in conclusione, medio modo in minori; hinc ubi conclusio est complicans, maior est explicans.

Aus der Anwendung der formalen Begriffe, Grundsätze und Disciplinen auf die Bilder des Sinnes und der Einbildungskraft entspringt das reale Wissen. Mit den selbstgefertigten Erkenntnismitteln [nicht angeborenen Ideen[1]] ausgerüstet durchwandert der Verstand messend und begreifend die Vielheit der Phantasmata und corrigirt die Meinungen der imaginatio.[2] Er sieht ein, dass unsre Antipoden nicht, wie es der Phantasie erscheint, fallen können; er erkennt vieles als ein Zusammengesetztes, was jene als ein einfaches Element ansieht.[3] Er entkleidet die Phantasiebilder ihrer sinnlichen Andersheit und sucht durch die Eigenschaften und quantitativen Bestimmungen zum Wesen des Dinges vorzudringen.[4] Je ferner der Materie, desto höher das Sein, desto wahrer das Erkennen.[5] Die in der Verstandestätigkeit begonnene Bewegung vom Accidens zur Substanz, von der Materie zur Form, vom Particularen zum Universellen, vom Wechselnden zum Beharrenden, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Relativen zum Absoluten vollendet sich in der Vernunfttätigkeit. Denn durch Abstreifung des Dabeiseienden ist noch nicht das wirklich Seiende gewonnen, dem Begriffe haftet die Andersheit seines Ursprungs aus sinnlichen Vorstellungen an, er ist immer nur ein Abbild, nicht das Urbild oder die Idee des Dinges, auf die Verstandeswissenschaft fällt von ihrem Objecte her, der Erscheinungswelt, ein Schatten von Zeitlichkeit.[6] Erst in der Anschauung wird die Aufgabe

[1]) id. III 4: Aristoteles videtur bene opinatus, animae non esse notiones ab initio concreatas, quas incorporando perdiderit; verum .... vis iudiciaria est menti naturaliter concreata; quam vim si Plato notionem nominavit concreatam, non penitus erravit.

[2]) id. III 2: motus rationis est circa res, quae sub sensum cadunt, ut nihil sit in ratione, quod prius non fuerit in sensu. compl. th. 11: (admiratio) ipsum movet, ut, quid sit hoc quod sensu percipit, inquirat. id. III 7: incitata per phantasmata. conj. II 14: ratio imaginationem supergreditur, ut videat antipodes cadere non posse potius quam nos, cum grave ad centrum moveatur, quod inter eos et nos mediat; haec autem imaginatio non attingit.

[3]) conj. II 4.

[4]) ber. 31. exc. I 15 b: omnia, quae non carent materia, oportere ipsa abstrahi a materia, si intelligi debent.

[5]) conj. II 16.

[6]) id. III 2: genera et species, ut sub vocabulo cadunt, ... cum sint posterius natura rebus sensibilibus, quarum sunt similitudines, tunc

des Vereinfachens zu Ende geführt. So lange noch Namen und Worte gelten, ist das Anderssein nicht völlig überwunden. Die Mathematik ist noch nicht aller Materialität ledig[1]), und so sehr ihre Wahrheiten innerhalb ihrer Sphäre ewige Giltigkeit besitzen, so gibt es doch Gebiete, welche sich ihr, in der Weise wie sich der Verstand ihrer bedient, entziehen. Dennoch ist gerade sie ein geeignetes Mittel für den Geist, sich zu der höheren Erkenntnis, für welche die Gegensätze ihre Wahrheit verlieren, emporzuheben. Wie nämlich die Entfaltung der Zahlenreihe[2]) ein treffliches Symbol abgibt für die Emanation der Welt aus dem Absoluten, so ist die Geometrie, sofern sie dem Vernunftbegriffe des Unendlichen in sich Eingang verstattet, eine Schatzkammer voll der köstlichsten Gleichnisse, die uns das Wesen Gottes erschliessen.[3]) Das mathematisch Unendliche ist das beste Mittel der Veranschaulichung des metaphysisch Unendlichen.[4]) Wende die

---

sensibilibus destructis remanere nequeunt. 14: notiones, quas hic in hoc mundo variabili et instabili acquirimus secundum conditiones variabilis mundi, non sunt confirmatae; notiones hic acquisitae sunt . . . particulares et instabiles. fid. 16: temporalia aut carnalia. fil. 65 b. Der Verstand benutzt noch ein körperliches Organ. id. III 8: tenuissimus spiritus in cellula rationali (in media parte capitis).

[1]) ign. I 11: non ut appendiciis materialibus, sine quibus imaginari nequeunt, penitus careant.

[2]) conj. I 5—10.

[3]) poss. 179 b. apol. 40 b. compl. th. 1: verum relucet in speculo mathematico non modo remota similitudine, sed fulgida quadam propinquitate. ign. I 11, 12.

[4]) ven. 5: (intellectus) exemplo geometrico proficit. ign. I 11: nemo antiquorum, qui magnus habitus est, res difficiles alia similitudine quam mathematica agressus est (laudantur Pythagoras, Platonici, Aristoteles, Augustinus, Boetius, Anselmus); cum ad divina non nisi per symbola accedendi nobis via patet, tunc mathematicalibus signis . . . convenientius uti poterimus. ign. I 13—23 enthalten mannigfaltige Anwendungen. Als Methode wird empfohlen (ign. I 12): primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus; secundo ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre; post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura. 3: qui de theologicis figuris se absolvit, ut infinitum trinum tantum mente contempletur, ille videt omnia unum complicite et unum omnia explicite. compl. th. 13: hoc est complementum theologicum, per quod omne scibile potest attingi; dico omne scibile, perfectissimo modo quo per hominem in hoc mundo sciri potest.

Sätze, dass der unendliche Kreis mit der unendlichen Linie[1]) und in ihm die Peripherie mit dem Durchmesser und dem Centrum zusammenfalle[2]), auf die Gottheit an, und du wirst Wunderbares finden. Wagt es aber der Verstand, ohne sich vom Sinnlichen losgelöst und das Licht der Vernunft in sich aufgenommen zu haben, an jene himmlischen Dinge zu rühren, so erzeugt er die geschwätzige Wortwissenschaft der Dialektiker, von der uns der Herr befreien möge.[3])

Welch ein ungeheurer Weg von der Sinnenerkenntnis, mit der alles Wissen beginnen muss[4]), bis zur vernünftigen Anschauung, welche die Welt sub specie infinitatis betrachtet und vor deren Glanze die hellste Wahrheit des Verstandes zur kümmerlichsten Wahrscheinlichkeit verblasst.[4]) Wol ist jede Stufe berechtigt und hat ihre eigentümliche Wahrheit[5]); ist es doch allüberall das Unendliche selbst, das erkannt wird, durch den Sinn in sinnlicher, durch den Verstand in verständiger Weise. Aber den forschenden Geist befriedigt es nicht, in unvermindertem Abstand um das Unendliche zu kreisen, verengen will er die Bahnen, bis er die Wahrheit ergreift, wie sie ist.[6]) War der Verstand die Präcision des Sinnes, so ist die Vernunft die Wahrheit des Verstandes.[7])

[1]) compl. th. 10: recta infinita est actu omnia, quae figurari possunt. 12: deus angulus infinitus. 13: infinita circularis est recta. ign. I 13: linea infinita (est) recta, triangulus, circulus, sphaera.

[2]) ign. I 21.

[3]) conj. I 10: ratio deviat, ab unitate intelligentiae longius abiens (declinans, se alienans). ven. 13: (deus) etiam illo principio (scil. differentia contradictorie oppositorum) antiquior et ambitum illius principii excellit. compl. th. 14: vocabula humana, cum sint imposita finitis rebus, non sunt apta divinitati. conj. I 10: haec est paene omnium theologorum recentiorum via, qui de deo rationaliter loquuntur. apol. 35a: verbalis scientia; quod scribitur aut auditur, longe inferius est vera theologia. 38b: (Ambrosius:) „a dialecticis libera nos domine"; nam garrula logica sacratissimae theologiae potius obest quam confert.

[4]) conj. II 16.

[5]) conj. II 1: de rationabili rationabiliter, de sensibili sensibiliter inquiras; . . . ut, dum tibi aut sensibilis aut rationalis aut intellectualis occurrat praecisio, eam ut contractam taliter praecisam admittas, cuius alteritatem tunc tamen intueberis, quando in unitatem absolutioris contractionis ascenderis.

[6]) conj. I 13: ut accedi possit semper propinquius.

[7]) conj. I 12: ratio praecisio quaedam sensus existit; rationabilium praecisio intellectus est, qui est vera mensura. II 1.

Ich muss noch einmal darauf zurückkommen, dass Nicolaus auch die Mathematik unter das conjecturale Wissen rechnet, zwar nicht als reine — hier sind unsre Kenntnisse präcis, weil wir selbst sie hervorbringen [1]) — wol aber als angewandte. Dass sie in ihrer Anwendung auf das Ueberverständige, auf Gott, nur Vermutungen geben kann, sei zugestanden. Aber auch wo sie das Unterverständige, die sinnliche Welt, erforscht, sollen ihre Erkenntnisse nur den Wert von Conjecturen haben. Es wird eingeräumt, dass Dreieck und Kreis besser seien im Geiste des Mathematikers, als in der Materie, in der er sie sinnlich darstellt.[2]) Was er aber in der Natur dreieck- oder kreisartiges vorfinde, sei er nicht im Stande, mittelst seiner (doch vollkommeneren) Geistesproducte präcis zu messen. Früher hiess es, das Höhere, Bessere, Grössere sei das adaequate Mass des Niederen, Schlechteren, Kleineren[3]); jetzt

[1]) poss. 179b: in mathematicis, quae ex nostra ratione procedunt et nobis experimur inesse sicut in suo principio, per nos ut nostra seu rationis entia sciuntur praecise, scil. praecisione tali rationali, a qua prodeunt, sicut realia sciuntur praecise praecisione divina, a qua in esse procedunt: et non sunt illa mathematicalia neque quid neque quale, sed notionalia a ratione nostra elicita, sine quibus non possit in suum opus procedere scil. aedificare, mensurare et id genus talia. compl. th. 2: neque minus vere mens mentales (figuras) conspicit quam oculus sensibiles, sed tanto verius, quanto mens ipsa figuras in se intuetur a materiali alteritate absolutas; unde erunt figurae in mente quasi in sua forma et ob hoc sine alteritate. ber. 32: mentem nostram, quae mathematicalia fabricat, ea, quae sui sunt officii, verius apud se habere, quam sint extra ipsam; mathematicalia . . . sunt modo quo nos concipimus.

[2]) compl. th. 2: recipit figura alteritatem ex unione ad materiam, quam aliam et aliam esse necesse est; ob quam alius est triangulus in hoc pavimento et alius in pariete, et verior est figura in uno quam in alio, et ideo in nulla materia adeo vere et praecise, quin verius et praecisius esse possit; abstractus igitur mentis sensus ab omni variabili alteritate liberas conspiciet. id. III 7: circulus in mente est exemplar et mensura veritatis circuli in (materia seu) pavimento. compl. th. 5: dum trigonum depingit quantum, non ad trigonum respicit quantum, sed ad trigonum simpliciter absolutum ab omni quantitate et qualitate, magnitudine et multitudine (= infinitum); quia depingere eum nequit, ut sensibilis fiat triangulus, quem mente concipit, ideo accidit ei quantitas, sine qua sensibilis fieri nequit; circulus, ad quem mens circulum depingens se convertit, cum non sit quantus, non est maior nec minor trigono non quanto, sed est ipsa (una infinita) aequalitas essendi. Dagegen ber. 35.

[3]) ber. 38: mensura est simplicior, quam mensurabilia, sicut unitas mensura numeri.

soll alles nur durch ein absolut Gleiches gemessen werden können. Gott, als das Grösste, misst alles präcis, weil er die absolute Gleichheit, daher das Nichtmaximum auch, d. h. nicht von ihm verschieden ist. Innerhalb des Gebietes des Nichtgrössten hingegen gibt es keine vollkommene Gleichheit, folglich kein präcises Messen und Erkennen.[1]) Aus dem Vorzuge des Verstandeskreises, seiner sinnlich unerreichbaren Correctheit, wird ein Nachteil gemacht. Wie wir uns bereits überzeugten, liegt der wesentliche — durch eine von anderer Seite her ihren Druck übende skeptische Triebfeder verstärkte — Grund dafür, dass Nicolaus alles Wissen zu einem Vermuten stempelt, darin, dass er in den empirischen Begriff des Erkennens allerwege den idealen (alle Erkenntnis ist Gotteserkenntnis, denn alles erkennbare Sein ist Gott) hineinspielen lässt. Denselben Anspruch nun, der den mathematischen Figuren auf präcises Erkanntwerden und sinnlich nicht präcis Dargestelltwerdenkönnen zugestanden wird, erheben die technischen Zweckvorstellungen[2]), ohne dass er vom Cusaner so unbedingt anerkannt und ausnahmslos befriedigt würde. Soll ein Löffel gefertigt werden, so versucht der Künstler die ihm vorschwebende, unsinnliche und einfache, als solche (in ihrer Wahrheit) nicht widerzugebende Idee oder Form des Löffels in ein Material hineinzubilden. Die verschiedenen hölzernen Löffel sind Abbilder, in der die Form in grösserer oder geringerer Vollkommenheit widerglänzt; keines aber erreicht das Urbild im Geiste des Verfertigers so, wie es erreicht werden könnte.[3]) So ist es mit allem, was ex mentis conceptu initium habet et natura caret.[4]) Also existirt auch das Haus im Geiste des Erbauers (als unerreichbares Vorbild) wahrer, denn in der Materie. Nun aber

---

[1]) compl. th. 13: in omnibus citra infinitum differunt mensura et mensuratum secundum plus et minus; in deo vero coincidunt.

[2]) ber. 32: homo habet artem mechanicam, et figuras artis verius habet in suo mentali conceptu, quam ad extra sint figurabiles, ut domus, quae ab arte fit; figura enim, quae in lignis fit, est mentalis figura, idea seu exemplar; formae artis humanae sunt veriores in suo principio scil. in mente humana, quam sint in materia.

[3]) id. III 2: veritas et praecisio coclearitatis (forma per quam coclear constituitur), quae est immultiplicabilis et incommunicabilis, nequaquam potest perfecte sensibilis fieri.

[4]) ber. 32.

taucht plötzlich der systemwidrige Begriff auf von Dingen, zu deren Wesen es gehöre, sinnlich zu sein. Nur die Gestalt des hölzernen Hauses, nicht es selbst, sei wahrer im Geiste, denn sein Zweck erfordere seine sinnliche Existenz.[1]) Und im selben Capitel wird widerum zugegeben, dass alle die wahrnehmbaren Eigenschaften und Tätigkeiten, die ein Ding habe und auf andre Sinnenwesen übe, nicht zu seiner Wesenheit gehören, wie es denn in seinem Schöpfer ohne dieselben und gleichwol auf wahre Weise existire. So eng ist die monistische Weltbetrachtung, für welche das Reich des Erkennbaren aus dem Reiche des Erkennenden emanirt und die Grade der Abstractheit oder Immaterialität die Grade der Seinsvollkommenheit darstellen, mit der dualistischen verflochten, welche Denken und Sein als zwei wesensfremde Welten neben einander stellt und den Verkehr zwischen beiden auf einen Austausch getrübter Zeichen beschränkt. Die Materie fühlt ihr Unvermögen, die mathematischen Figuren so darzustellen, wie sie der Verstand denkt; nun missgönnt sie auch dem Geiste, ihre plumpen Formen präcis zu messen und nachzubilden.

Hier bei dem Uebergange vom discursiven zum intuitiven Erkennen oder vom Begriff zur Idee scheint der schicklichste Ort, der Stellung des Cusaners zur Streitfrage über die Universalien zu gedenken. Dass sie eine zwischen den verschiedenen Parteien vermittelnde ist, kann man zugeben, ohne in die Lobsprüche einzustimmen, die ihm Scharpff dafür gespendet hat. Die Mitte, die er einnimmt, ist weder die kraftvolle eines die Gegensätze überwindenden, noch die massvolle eines von überschauendem Standpunkte aus die verschiedenen Lösungsversuche in ihren Geltungsgrenzen würdigenden und sie umbildend vereinigenden Denkens, sondern die widerspruchsvolle eines sorglosen Zusammenfassens

[1]) ber. 32: ad verum esse ipsius domus requiritur, quod sit sensibilis, ob finem propter quem est; ideo non potest habere speciem separatam; unde licet figurae et numeri et omnia talia intellectualia, quae sunt nostrae rationis entia et carent natura, sint verius in suo principio scil. humano intellectu, non tamen sequitur, quod propterea sensibilia omnia, de quorum essentia est quod sint sensibilia. sint verius in intellectu quam in sensu.

von Unvereinbarem.[1]) Dem Ernste des Problems ist Nicolaus so wenig gerecht geworden, dass er kaum einen Versuch macht, die Gegensätze irgendwie zu beschränken; die Methode der Distinctionen, von der die Scholastik einen so ausgedehnten und keineswegs überall unfruchtbaren Gebrauch zu machen pflegte, hätte ihm ohnedies nicht recht gehorcht. Der Grundsatz der Concordanz der Philosophen, dem er unbedingtes Vertrauen schenkte, hat es verschuldet, dass die Lehre von den Universalien wol den schwächsten Punkt des Systems ausmacht. Die bekannten drei Formeln „universalia ante rem, in re, post rem" nimmt er sämmtlich an; ja er kennt — freilich ohne sie irgendwo klar neben einander zu stellen — nicht weniger als fünf Existenzformen derselben. Sie sind im menschlichen Geiste als Urbilder (Ideen) und als Abbilder [Begriffe][2]), sind im Individuum als contrahirte Allgemeinheit[3]), im Universum als contrahirbare Allgemeinheit und im Absoluten als dieses selbst. In Gott als seiner absoluten Einheit ist der Stein nicht mehr Stein als Nichtstein, er ist Gott selbst.[4]) Noch eine sechste Form sogar wäre nachweisbar: im Geiste des zur Schöpfung entschlossenen und Vorbilder entwerfenden Gottes als göttliche Zahl[5]), was freilich nur für

[1]) id. III 9: se assimilat omnibus essendi modis; conformat enim se possibilitati, ut omnia possibiliter mensuret; sic necessitati absolutae, ut omnia unite et simpliciter ut deus mensuret; sic necessitati complexionis, ut omnia in proprio (14: et ab alio distincto) esse mensuret; atque possibilitati determinatae (conj. II 9: actualitati), ut omnia quemadmodum existunt mensuret.

[2]) id. III 2: ratio seu logica circa imagines formarum tantum versatur; sed qui res ultra vim vocabuli theologice intueri conantur, ad exemplaria et ideas se convertunt.

[3]) ign. II 6: universalia non sunt solum entia rationis, licet non reperiantur extra singularia actu; canis et cetera animalia eiusdem speciei uniuntur propter naturae communitatem specificam, quae in eis est, quae et in ipsis contracta esset, etiam si Platonis intellectus species ex comparatione similitudinum sibi non fabricaret.

[4]) conj. I 10: neque tunc potius est lapis quam non lapis, sed est omnia; absoluta unitas lapidis istius sensibilis et rationalis est deus.

[5]) id. III 6: numerus, qui ex divina mente procedit, cuius mathematicus est imago; primum principiatum (quod est neque infinite simplex neque compositum ex aliis, sed ex seipso compositum) vocamus symbolice numerum, quia numerus est subiectum proportionis; non enim potest esse proportio sine numero, et proportio est locus formae. — Nonne sine nostrae mentis consideratione (nam sola mens numerat) est rerum

eine Accommodation an menschliche Vorstellungen, für eine unzutreffende Analogie mit der rationalen Zahl erklärt wird. Am häufigsten wird die als Contrahibilität bezeichnete Existenz ausser Acht gelassen, geleugnet oder als zusammenfallend betrachtet sei es mit ihrem von Gott Gedachtwerden, sei es mit ihrer „wirklichen" Existenz in den Einzeldingen.[1]) Die Peripatetiker behaupten mit Recht: die Universalien haben ausser (vor) den Dingen keine Wirklichkeit.[2]) Demnächst wird unsre Fähigkeit, die Urbilder zu erkennen, angefochten. Wir besitzen nur Verstandesbegriffe, die, durch Vergleichung und Abstraction gebildet, Abbilder[3]) der in den Individuen

---

pluralitas? Est, sed a mente aeterna. Pluralitas rerum est numerus (modus intelligendi) divinae mentis; ex eo enim, quod mens divina unum sic intelligit et aliud aliter, orta est rerum pluralitas. Sicut ante omnem pluralitatem unitas, et haec unitas uniens est mens increata, in qua omnia unum, post unum pluralitas explicatio virtutis illius unitatis, quae virtus est rerum entitas, essendi aequalitas et entitatis aequalitatisque connexio, et haec trinitas benedicta, sic in nostra mente est illius trinitatis divinae imago (unitas: imago divinae mentis; pluralitas: pluralitatis rerum imago; et connexio: explicatio). Non est aliud numerus quam res numeratae; ex quo habes inter mentem divinam et res non mediare numerum, qui habeat actuale esse, sed numerus rerum res sunt. 7: mens est numerus divinus. conj. I 4: numeri reales ineffabiles divinae mentis. II 13: non sunt intelligentiae numero rationis numerabiles, quasi sensibilia ista, sed intellectualis numerus indesignabilis et infigurabilis per rationem quasi lumen est rationis et numeri rationalis. glob. II 163[a]: vides deum non indigere numero, ut discernat.

[1]) id. III 11: decem generalissima non in se sed in mente sunt et modo materiae, modo formae vel compositi intelliguntur, in suis tamen inferioribus habere istos essendi modos considerantur; qualitas, quantum in se est, accidens dici nequit, sed in suis inferioribus.

[2]) ign. II 6: solum singulare actu est. III 1: non subsistunt genera, nisi contracte in speciebus, neque species nisi in individuis, quae solum actu existunt.

[3]) poss. 179[b]: omnium operum dei nulla est praecisa cognitio, nisi apud eum, qui ipsa operatur; figuram trianguli cognoscimus, cum sit imaginabilis, formam humanam non, cum non sit imaginabilis nec sit quanta quantitate discreta seu continua; omne autem, quod non cadit sub multitudine aut magnitudine, non potest nec concipi nec imaginari, nec de eo phantasma fieri, sic nec praecise intelligi; ideo de his potius quia est quam quid est attingitur. id. III 3: omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine h. e. notionaliter; (mens est) universalitas assimilationis rerum, omnium imaginum complicatio. glob. 164[b]: omnia, ut nosci seu discerni possunt complicans. fil. 68[b]: ratiocinativus discursus ex sensibiliter receptis.

concret existirenden Universalien sind. Wo eine Erkenntnis der Ideen[1]) aufrecht erhalten wird, fehlt eine unzweideutige Erklärung über ihren wesentlichen Unterschied von den Begriffen der ratio; wir erfahren nur, dass sie etwas Besseres sein sollen, als diese. Dafür dass sie etwa durch Vereinfachung aus ihnen gewonnen würden, finde ich keinen bestimmten Beleg. Der Geist findet sie, indem er sich in sich selbst vertieft — oder indem er sich zum Urgeiste erhebt, was natürlich für den Mystiker schliesslich dasselbe bedeutet. Erfassen wir sie nur durch Vergottung, so kann, da Gott nur nach einem Urbild die Welt geschaffen, nicht von mehreren Ideen die Rede sein.[2]) Finden wir sie durch Einkehr in uns selbst, so ist nicht anzugeben, wie sie sich durch Anzahl[3]) und Inhalt von den Begriffen unterscheiden sollen.

---

[1]) id. III 2: hic negaret formas in se et in sua veritate separatas esse aliter, quam ut sunt entia rationis, et exemplaria ac ideas nihilifaceret; qui vero in mentis intelligentia aliquid esse admittunt, quod non fuit in sensu nec in ratione, ii dicunt exemplaria natura praecedere sensibilia; et ordinem dant talem: ut primo ordine naturae sit humanitas in se et ex se scil. absque praeiacenti materia, deinde homo per humanitatem, et quod hic cadat sub vocabulo; deinde species in ratione; unde destructis omnibus hominibus humanitas, ut est species quae sub vocabulum cadit et est ens rationis, quod ratio venata est ex similitudine hominum, subsistere nequit; nam ab hominibus dependebat, qui non sunt; sed propter hoc non desinit esse humanitas, per quam fuerunt homines, quae quidem non cadit sub vocabulum speciei, sed est veritas speciei illius sub vocabulum cadentis; unde imagine destructa manet in se veritas.

[2]) ign. II 9: formae rerum non sunt distinctae, nisi ut sunt contracte; ut sunt absolute, sunt una indistincta, quae est verbum in divinis; nos rerum diversitates videntes admiramur, quomodo unica ratio simplicissima omnium sit etiam diversa singulorum; quando dicitur, deum alia ratione creasse hominem alia lapidem, verum est habendo respectum ad res, non ad creantem; non est nisi una infinita forma formarum. id. III 2: infinita forma est solum una et simplicissima, quae in omnibus rebus resplendet, tanquam omnium et singulorum formabilium adaequatissimum exemplar; unde verissimum erit, non esse multa separata exemplaria ac multas omnium rerum ideas; . . (ut sic) unum simplicissimum exemplar secundum exemplatorum specificas differentias per rationem nostram formatas plura esse exemplaria videatur. compl. th. 4: impluraliter.

[3]) conj. I 10: intellectualis pluralitas. ber. 36: omnes species sunt perfectae et determinatae (finitae, incorruptibiles) substantiae primae. 38: intelligentia est plena formis intelligibilibus.

Begriffe werden discursiv gedacht[1]), Ideen werden geschaut. Aber *was* wird dort gedacht, hier geschaut? Wodurch unterscheidet sich inhaltlich die forma dans esse von der forma abstracta, die humanitas ante hominem von der humanitas post hominem? Durch Unaussprechlichkeit, durch höhere Immaterialität und Wahrheit oder mindere Conjecturalität und durch Unzerstörbarkeit. Das ist alles. Die Verwirrung wird dadurch erhöht, dass manchmal exemplar und notio synonym gebraucht werden.[2]) Dass aber Nicolaus, dessen ganze Denkanlage sich dem Realismus [Idealismus][3]) zuneigte, dennoch dem Nominalismus[4]), dem jene wenig Anknüpfungspunkte bot, einen so befremdlich breiten Spielraum gegönnt hat, mag in einem psychologischen Gesetze begründet sein, dessen Walten wir in der Tatsache widererkennen, dass man häufig diejenigen Tugenden am lautesten loben hört, die dem Lober

---

[1]) und durch Abstraction gewonnen. id. III 2: genera et species, ut sub vocabulum cadunt, sunt entia rationis, quae sibi ratio fecit ex concordantia et differentia sensibilium; quare cum sint posterius natura rebus sensibilibus, quarum sunt similitudines, tunc sensibilibus destructis remanere nequeunt.

[2]) glob. II 163[a]. id. III 7: notiones seu intellectuales visiones.

[3]) id. III 7: cum per has assimilationes non attingat nisi (res modo quo in possibilitate essendi seu materia concipiuntur) sensibilium notiones, ubi *formae* rerum non sunt verae sed *obumbratae* variabilitate materiae, tunc omnes notiones tales sunt (coniecturae) incertae, quia sunt secundum *imagines* potius formarum quam veritates; *post* haec mens nostra non ut immersa corpori quod animat, sed ut est mens per se unibilis tamen corpori, dum respicit ad suam immutabilitatem, facit assimilationes formarum non ut sunt immersa materiae, et ut sunt in se et per se, et *immutabiles concipit rerum quidditates*. utens seipsa pro instrumento sine spiritu aliquo organico. 8: concipere non est nisi modo materiae vel formae vel alio modo comprehendere; actuale vero dicitur intelligi, id est proprietas eius mente comprehenditur.

[4]) ign. II 6: intellectus tamen facit ea (universalia) extra res per abstractionem esse; (das Abstrahiren aber ist nur Entwickeln und Bewusstmachen in ihm, dem Geiste, schon concret vorhandener Begriffe: universalia in ipso intellectu iam sunt contracte, antequam etiam exteris illis notis explicet per intelligere; intelligendo mundum quendam similitudinarium, qui est in ipso contractus, signis similitudinariis explicat.) sequitur intelligere esse et vivere quoad operationem suam, quoniam per operationem suam *nec potest dare esse* nec vivere nec intelligere; universalia ex comparatione facit. glob. II 164[a]: virtus discretiva est post essentiativam.

selbst fehlen. Er preist sie, vielleicht weil er den eigenen Defect verhüllen oder ihn verbessern möchte, vielleicht weil er die Tugenden, die er selbst besitzt, für selbstverständlich, natürlich und des Aufhebens nicht wert hält.

IV. Intellectus.

Nach den ausführlichen Erörterungen über Glauben, Nichtwissen, Anschauung und Idee bleibt uns an dieser Stelle über die intellectuelle Tätigkeit nur Weniges hinzuzufügen. Wir unterscheiden einen intellectus in ratione, in se, in deo seu infinita unitate.

Die Vernunft hat zunächst die Aufgabe, den Verstand in der Ausübung seiner Functionen mit freiem Blicke zu überwachen, als Urteilskraft seine Schlüsse zu prüfen und seine Meinungen zu corrigiren.[1] Sodann zieht sie sich aus der rationalen Andersheit auf ihre eigne Einheit zurück, in der sie alles Erkennbare beschlossen[2] und die Gegensätze, welche der Verstand für unversöhnlich hielt, vereinigt findet. Sie erkennt sich selbst[3] und schaut in sich die reinen unveränderlichen Wesenheiten der Dinge als eine Welt ewiger, aller Quantität und Einzelheit entrückter Substanzen.[4] Der Satz des Widerspruchs, der den Verstand beherrscht, gilt für

---

[1]) quaer. 197[b]: intellectus (est) ut oculus, rationabilia ut colores; intellectus est ut visus liber seu iudex verus et simplex omnium rationum, in quo non est permixtio specierum rationum, ut sit clarum iudicium intuitivum rationum; iudicat enim intellectus hanc rationem necessariam, hanc possibilem, hanc impossibilem, hanc demonstrativam, hanc sophisticam et apparentem et ita de reliquis. id. III 4: concreatum iudicium . . . iudicat de ratiocinationibus, an sint debiles, fortes aut concludentes. conj. II 16. exc. X 187[a]: ratio discursiva saepe errat, et hunc errorem corrigit visio intellectualis.

[2]) glob. II 168[a]: complicat vis intellectiva omnia intelligibilia; est igitur intellectus ille nummus, qui et nummularius, sicut deus illa moneta, quae et monetarius.

[3]) comp. 7: conceptio, qua mens sapientiam concipit, est suiipsius cognitio. conj. II 17. id. III 9.

[4]) gen. 73[a]: solus intellectus habet oculum ad intuendam quidditatem. chor. I 20: substantialia solo intellectu conspici possunt. id. III 6: essentiae rerum incorruptibiles. ber. 33. ign. I 14: ad non quanta ascendendo. glob. II 161[a]. ign. III 4, 12. fil. 65[b].

sie nicht; ihr Princip ist die Verträglichkeit der Gegensätze.[1]) Dann aber vermag sie mittelst des Princips der Coincidenz (d. h. Identität, nicht blos Verträglichkeit) der Gegensätze[2]) über sich selbst emporzusteigen[3]) zu der absoluten Einheit, aus und in der alles ist, was ist, und als deren nächstes Abbild sie sich erkennt.[4]) So fasst sie den einfachsten Begriff, indem sie dem Auseinanderfallen der Gegensätze zuvorkommt.[5]) Hier ist alles Eines und Eines alles.[6]) Hier sieht sie sich selbst nicht mehr von Gott verschieden[7]), und von hier aus auf die Welt zurückblickend, schaut sie die Ideen der Dinge gleichnislos als das eine allumfassende Urbild. Hier gelangt sie wahrhaft zur Ruhe.[8]) Nichts ausser ihr, alles sie selbst. Sein und Erkennen ist eins. Anschauen ist seliges sich Verlieren und bei sich Bleiben im Unendlichen. Vielleicht auf allen drei Stufen, jedenfalls um die letzte zu erklimmen, bedarf die Vernunft des Beistands göttlicher Gnade.[9])

---

[1]) conj. I 8.

[2]) ign. I 4. vis. 9. conj. II 1: in divina complicatione omnia absque differentia coincidunt. in intellectuali contradictoria se compatiuntur.

[3]) conj. II 16: in seipso intellectus intuetur unitatem illam (infinitam) non uti est, sed uti humaniter intelligitur; et per ipsam, quam sic intelligit in alteritate, se elevat, ut absolutius in eam uti est pergat, de vero ad veritatem, aeternitatem et infinitatem, et haec est ultima perfectio intellectus. ber. 5: quae sunt supra intelligibilia, in excessu attingit. id. II. apol. 36[b] cet. fid. I, 12, 13: elevari ad unionem cum fonte sua.

[4]) gen. 72[b] cet. comp. 8.

[5]) ign. I 19: oportet in divinis simplici conceptu complecti contradictoria, ipsa antecendер praeveniendo. ber. 25.

[6]) id. III 7: intuetur omnia unum et unum omnia. ap. th.

[7]) fil. 67[a].

[8]) chor. prol. conj. II 16. per theophaniam in ipsum descendentem continue ascendit ad approximationem assimilationis divinae unitatis, quae est vita infinita atque veritas et quies intellectus. exc. VI 118[b]: intellectualis natura non potest quiescere nisi illa certitudine, quae est et veritas absoluta apprehensa.

[9]) dat. 5. compl. th. 9: gratia, raptus in mundum intelligibilem. exc. VI 105[a]: nescierunt felicitatem gratiam dei esse et non ex proprio ingenio, sed ex dono divino eam se assequi tantum posse. 118[b]: nisi sapientia amore placata seipsam in animas quaerentium transferat, ut capiatur, non apprehenditur. glob. I 158[a-b]. II 162[a]: intellectualis visio intellectuali veritatis luce opus habet, si videre seu vivere debet.

In der Benennung der letzten Erkenntnisstufe weicht Nicolaus nach dem Vorgange der Mystiker von der Terminologie des Boethius[1]) ab, indem er intellectus nebst intellectualis, intellectivus und intelligibilis zur Bezeichnung der menschlichen Vernunft und der ihr zugänglichen Gebiete verwendet, dagegen intelligentia nebst intelligentialis[2]) und intellectibilis[3]) für die Erkenntnisart und die Erkenntnisgegenstände der reinen Geister (also die intellectum humanum excedentia) aufspart. Doch hat er, wie überhaupt so auch hier, den Sprachgebrauch nicht streng innegehalten; um so weniger innegehalten, als er gar häufig, mit glücklicher Inconsequenz, jenes Zwischengebiet zwischen menschlichem und göttlichem Geiste — das Reich der Engel — vollständig ignorirt. Die Körperfreiheit hat er auch dem Wesen der menschlichen Vernunft nicht vorenthalten[4]) und das alles zugleich Schauen zu ihrem (mittelst der Coincidenz erreichbaren) Ziele gemacht. Der vollendete Mystiker hat sogar vor den himmlischen Heerschaaren noch etwas voraus: dass er das Körperliche als Körperliches auch (ist und) erkennt.

Was die eigentümliche Erkenntnisform des Intellects anlangt, so wird sie mit klaren Worten als unmittelbares Erfassen oder Schauen[5]) bezeichnet, besonders dann, wenn er seinen Blick in sich selbst kehrend oder über sich emporwendend gedacht wird. Wo er ihn abwärts richtet, wird ihm neben dem Sehen ein Formen, Unterscheiden, Begreifen, Urteilen und Reflectiren zugeschrieben. Als Wächter und Richter über den Verstand bestellt, hat er dafür zu sorgen, dass jede Seinsart durch die entsprechende Erkenntnisart gemessen werde[6]), hat Grenzüberschreitungen zu verhüten oder zu

[1]) R. Eucken, Gesch. der philos. Terminologie, S. 58: sensus, imaginatio, ratio, intelligentia.

[2]) ber. 4.

[3]) glob. II 166 a.

[4]) ign. III 6. exc. I 15 b: intellectus videt se ab omni materia separatum.

[5]) ign. I 2, 10: intellectualis simplicitas. apol. 37 a: visus sine discursu. chor. II 18: visio intellectualis. id. III 7: visio mentis. fil. 69 a: intuitio. comp. 1: habemus visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione.

[6]) conj. I 10: si de unitate una quasi et alia loqueris, adaptare ad hoc dicendi modum; de eo secundum illius regionis regulas loqui necesse est.

ahnden, die logischen Operationen nach Bündigkeit und Tragweite abzuschätzen, somit über das Denken nachzudenken[1]), dann aber den Verstand nicht allein auf seinem Gebiete zu unterstützen und vor Irrtum zu bewahren[2]), sondern ihn auch zu sich selber emporzuheben, indem er ihn der von seiner Beschäftigung mit der Sinnenwelt ihm anhaftenden Verworrenheit entkleidet. Die Vernunft ist frei von den Schwächen der unteren Erkenntnisstufen, zugleich vereinigt und steigert sie in sich deren Vorzüge. Die abstracte, von der Materie entfernte, der Form oder Einheit sich nähernde Natur des Verstandes ist in ihr in höherem Masse vorhanden, dazu aber erfreut sie sich einer unmittelbaren Präsenz ihres Gegenstandes, wie sie dem Sinne einen gewissen Vorzug vor jenem verschafft. Um wieviel der Verstand den Sinn an Klarheit und Immaterialität, der Sinn den Verstand an Innigkeit des Verkehrs mit dem Objecte übertrifft, um soviel übertrifft beide der Intellect. Sein Tun ist ein geistiges Sehen, Berühren, Schmecken und Geniessen.[3]) Nun aber die Vornehmheit seines Objects. Dort Vielheit und Zeitlichkeit, hier Einheit und Ewigkeit. Der Sinn empfindet Sichtbares, der Verstand sichtet, gliedert und begreift Sichtbares, der Intellect sieht U n s i c h t b a r e s.[4]) Eine zeit-, raum- und quantitätslose Welt öffnet sich ihm, in welcher die für die zeitliche, räumliche und quantitative Welt geltenden Gesetze hinfällig werden. Die „durch die Kategorie beschränkte" Vorstellung begreift nicht, dass das Einschliessende im Eingeschlossenen sei, die Substanz im Accidens und dieses in ihr, der Gerechte in der

[1]) glob. I 156 a.

[2]) id. III 5: mens est forma rationis discurrentis; ratio nescit, quid syllogizet, sine mente. sed mens informat et dilucidat et perficit ratiocinationem; ratio confusa et ratio f o r m a t a per mentem; mens de rationibus iudicium habet discretivum, quae ratio bona, quae sophistica; ita mens est forma discretiva rationum, sicut ratio sensuum et imaginationum.

[3]) ap. th. 220 a: posse videre mentis excellit posse comprehendere. exc. X 189 a: non consistit felicitas intelligentiae nostrae in scire, cum scire capiat magis et minus; non enim felicitat, quod potest esse maius (non est perfectum) aut minus (tolli potest); quamdiu tantum scimus veritatem et ipsam non videmus visione illa, quae est ultima f r u i t i v a cognitio, nondum ad finem desideriorum attigimus. id. I 76 a cet.: gustare. id. III 5: vis specularis. vis. 6.

[4]) ven. 6: intellectus discernit invisibilia. apol. 35 b cet.: visio invisibilium.

Gerechtigkeit und sie in ihm, das Beseelte in der Seele und umgekehrt. Das Unvorstellbare schaut das Auge des Geistes.[1]) Die beständige Vergleichung mit Sinnlichkeit und Verstand hat das verneinende Moment der vernünftigen Speculation so scharf hervortreten lassen.[2]) Das Schauen ist ein (mehr als Begreifen, folglich ein) Nichtbegreifen.[3]) Die negative Theologie berichtigt den leicht sich einschleichenden Irrtum, dass die von der affirmativen gebrauchten Bilder die volle Wahrheit aussprechen und führt von dem auf jenem Missverständnis begründeten Götzendienst zu einer edleren Gotteserkenntnis hin. Aber sie ist nur die Vorhalle zur wahren, zur mystischen Theologie[4]), die Gott als Negation der Negation, mithin als reinste Bejahung fasst.[5]) Der höchste Grad des Erkennens, die beschauliche Betrachtung, ist erreicht.[6]) Ein

---

[1]) glob. II 161a: inimaginabile; oculus mentis ad intelligibilia, quae supra imaginationem sunt, respiciens.

[2]) ign. I 17: magnus Dionysius dicit, intellectum dei magis accedere ad nihil quam ad aliquid; sacra autem ignorantia me instruit, hoc, quod intellectui nihil videtur, esse maximum incomprehensibile.

[3]) ign. I 2, 4: supra rationem incomprehensibiliter inquirere. ber. 11, 14: negative videmus; 35: videt ipsam (substantiam primam) supra omnem conceptum.

[4]) conj. I 10: multa admittimus in schola rationis, quae scimus secundum regionem simplicis unitatis neganda; intelligentia vocabulorum rationalium ineptitudinem advertens, hos abiicit terminos, deum supra eorum significata tanquam eorum complicans concipit principium; et quia in ipso divinitatis radio videt suum conceptum deficere, affirmat ipsam super omnem complicationem et explicationem intelligi debere et ipsum uti est concipi non posse. vis. prol.: mirabilia, quae supra omnem sensibilem, rationalem et intellectualem visum revelantur. vis. 12: oportet me murum illum invisibilis visionis transilire, ubi tu reperieris.

[5]) exc. VII 128a: (deo) nulla convenit negatio seu privatio, sed propria est ei soli negationis negatio, quae est mucro et apex purissimae affirmationis.

[6]) poss. 176a: ducit hoc nomen (possest) speculantem super omnem sensum, rationem et intellectum in mysticam visionem, ubi est finis ascensus omnis cognitivae virtutis et revelationis incogniti dei initium. exc. II 31a werden sieben Tage oder Grade der Contemplation genannt: animatio (vita vegetativa), sensus (sensitiva), ars (imaginativa), virtus (memorativa), tranquillitas (ascendens ad puram voluntatem supernorum), ingressio (elevatur oculo intellectus puro ad videndum summum desiderabilem et amatum), contemplatio (visio apprehendit mansionem verae veritatis); possunt etiam sic appellari: de corpore, per corpus, circa corpus, ad seipsam, in seipsa, ad deum, apud deum; et sic:

Schleier nach dem andern senkt sich vor dem Auge des Entrückten.[1]) Wird einst auch der letzte Schleier fallen, der den geheimnisvollen Urgeist vor unsrem Blicke verbirgt?[2]) Wird sich die Wahrheit nicht immer nur mitteilen können, wie sie mitteilbar, nicht wie sie an sich ist?[3]) Ist nicht die Wahrheit selbst nur ein modus dei, wie er uns jenseits fassbar ist?[4]) Ist der Eine und Dreieinige, den der Entzückte ergreifen mag, nicht nur ein Bild des unergreifbaren Uebereinen?[5]) — Es wird nicht notwendig sein, dem Cusaner auf den Pfaden der Mystik weiter nachzugehn. Wir erinnern uns, dass selbst durch Uebergehen des Endlichen in das Unendliche dieses nur in unendlicher Annäherung erkannt[6]), dass die unbegrenzte Sehnsucht des Geistes durch keine Erfüllung erfüllt, zugleich aber eben in dieser Unerfüllbarkeit erfüllt werde.[7]) Das Eine nur sei nochmals hervorgehoben, dass die Süssigkeit des Schauens und die Bitterkeit des Weges zur Anschauung — er verheisst sie nur dem, der alles verlässt[8]) — in nichts die Hochachtung schmälert, die Nicolaus der Welterkenntnis, und nicht blos als Vorstufe zur Gotteserkenntnis, zollt. Unkund der Trennung, die ihnen droht, wandern Askese und Weltliebe, Andacht und Wissenslust Hand in Hand dem jungen Tage der Neuzeit entgegen.

---

pulchre de alio, per aliud, contra aliud, ad pulchrum, in pulchro, ad pulchritudinem, apud pulchritudinem.

[1]) vis. 25: rapis me, ut sim supra meipsum et praevideam locum gloriae, ad quem me invitas. id. I 77 a. apol. 36 b: raptus momentaneus; 41 a: quasi amens et extra se factus. fil.

[2]) vis. 25: nihil secreti tenes. id. III 7: haec est intuitio veritatis absolutae, quasi si quis videret, quomodo in omnibus entibus est entitas varie participata; et si post hoc, modo supra participationem et veritatem omnem, ipsam entitatem absolutam simpliciter intueretur, talis profecto videret omnia in absoluta necessitate simplicissime sine omni alteritate.

[3]) ign. I 3: intellectus, qui non est veritas, (habet) se ad veritatem sicut polygonia ad circulum (quae nunquam efficitur aequalis). apol. 35 b: visio quae nobis conceditur invisibilis dei. fil. 66 a: deus, etsi non uti ipse est attingitur, videbitur tamen sine omni aenigmatico phantasmate in puritate spiritus intellectualis. poss. 176 a. id. II 80 b.

[4]) fil. 66 b, 65 b: non sine modo multorum.

[5]) ign. I 24. [6]) conj. I 13. [7]) ign. III 12.

[8]) poss. 176 a: omnibus relictis. apol. 38 a: linque omnia.

Auf das Gesagte zurückblickend, bemerke ich mit Beschämung, wie viel noch hätte gesagt werden müssen, um den Stoff einigermassen zu erschöpfen. Im Einzelnen den Einfluss nachzuweisen, den antike und mittelalterliche Philosophien auf die Speculation des Cusaners geübt haben, lag von vornherein nicht in meiner Absicht; sein Verhältnis zu Scotus Erigena hoffe ich demnächst gesondert zu behandeln. Das System des Nicolaus selbst, in erster Linie seine Erkenntnistheorie, hat auf lange Zeit hinaus stark gewirkt. Carolus Bovillus, einer der ältesten Bewunderer des Nicolaus, hat, nach Schülerweise, Widersprüche zu umgehen und Einzelnes subtiler auszuführen gesucht. Die Einwirkung cusanischer Ideen auf spätere Denker ist von den in der Einleitung genannten Männern teilweise sehr eingehend dargestellt worden, namentlich die auf Bruno und durch ihn auf Leibniz und Schelling. Nirgends auch nur angedeutet finde ich eine Verwandtschaft, die mir den Cusaner besonders teuer gemacht hat, eine Verwandtschaft nemlich mit Fichte.[1]) Ich lege kein Gewicht auf die äusserliche Uebereinstimmung, dass beide in seltenem Masse gedankenvoller Rede mächtig waren; denn ein näheres Eingehn auf die Eigentümlichkeit ihrer rednerischen Gabe und Art würde Unterschiede entdecken, vor denen jede Uebereinstimmung in den Schatten treten müsste. Auch dass bei beiden auf die Zeit kühnster Speculation eine Periode des Einlenkens in eine populäre Darstellung des nämlichen Inhaltes folgte, soll als nebensächliches Moment bei Seite gelassen werden. Bedeutsamer erscheint es, dass der eine wie der andre nicht Kenntnisse sondern Anschauungen mitzuteilen, nicht Gedachtes sondern Denken zu lehren unternahm; dass jener wie dieser das Weltbild, das ihm aufgegangen, für einzig durch den Blick des Geistes, nicht aber durch nüchternes Begreifen oder gelehrte Aneignung ergreifbar hielt; dass beide mit der Sprache, die ihnen so ohnmächtig erschien, zu ringen nicht müde wurden, um den einen Grundgedanken, an dem ihnen alles lag, in neuer und wider neuer Form zur höchsten Klarheit zu bringen, und dennoch sich

[1]) Ich denke hauptsächlich an die Bestimmung des Menschen, die Darstellung der Wissenschaftslehre 1801, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, die Anweisung zum seligen Leben und die Tatsachen des Bewusstseins 1810.

abermals gezwungen sahen, von dem Verständnis der Worte an das des Geistes zu appelliren.[1]) Dass es der Wille sei, dem sich jene Einsicht öffne, dass sich der Geist als moralischer Entschluss an der Hervorbringung der intelligiblen Welt beteiligen müsse, um sie als Vernunft erkennen zu können, dass die Gesinnung die Geburtsstätte wie der Religion so der Philosophie sei, hat freilich nur Fichte deutlich erklärt, doch auch Nicolaus nicht blos unbestimmt geahnt und vorausgesetzt. Dafür hat dieser widerum die intellectualistische Seite mehr hervorgekehrt, die bei jenem zwar ebenfalls vorhanden war (das absolute Sein ist absolutes Wissen; was nicht Gott selbst ist, ist Entwickelung des Wissens; Seligkeit ist Erkennen), aber an der persönlichen Willenskraft des Philosophen ein stärkeres Gegengewicht hatte. Es war gleichfalls der Unterschied der Charaktere, der die Färbung ihres Optimismus bestimmte. Auch beider Stellung zum Christentum hat manches Verwandte. Der Kernpunkt aber ihrer Weltansichten, kann man ihn deutlicher aussprechen als mit Fichte's Worten: der Geist ein Bild Gottes, die Welt ein Bild des Geistes? Das eine Sein und die mannigfaltige Welt, das endliche Sein ein Product des Wissens[2]), die Stufen der Weltansicht, die Bedeutung der Negativität, das Absolute als Identität, das ideenlose Begreifen des Verstandes, das wahre Wissen ein Wissen von Gott, die Unerfassbarkeit Gottes, Einheit — Trennung — Vereinigung als Denk- und Weltgesetz, und so liesse sich noch Vieles anführen (selbst das „unbegreiflich aber wahr“ fehlt bei Fichte nicht), wovon freilich das Meiste auf das Altertum zurückweist. Es steckt eben auch in Fichte ein gut Teil Neuplatonismus. Entschlösse sich doch ein Kundiger, die Plotinischen Ideen auf ihrer Wanderung bis ins neunzehnte Jahrhundert zu verfolgen!

[1]) ign. I 2: oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum vim intellectum efferre, quam proprietatibus vocabulorum insistere. compl. th. 1: necesse est etiam volentem ex hoc fructum assequi, ut potius ad intentionem quam ad verba attendat; nam theologicalia ista oculo mentis melius videbuntur, quam verbis exprimi queant. id. III 6: illi modi dicendi debent ad intelligendi modum referri. apol. 39[a] u. ö.

[2]) conj. II 16: intellectus ex se intelligibile faciens.



Berichtigungen.

S. 4, Z. 13 v. o.: statt Thätigkeit lies „Tätigkeit“.
- - - 17 - - - thatkräftiger lies „tatkräftiger“.
- 6, - 3 - - - wiederzufinden lies „widerzufinden“.
- 11, - 3 - - - Theilbarkeit lies „Teilbarkeit“.
- 69, - 5 - - - das lies „des“.
- 72, - 5 - - - und lies „um“.
- 102, Anm. 1: statt naturae lies „natura“.
- 103, Z. 12 v. o.: statt Complicatio lies „complicatio“.
- 115, - 20 - - - der lies „das“.
- 121, Anm. 2: statt impyreo lies „empyreo“.

Von demselben Verfasser erschien früher:

Ueber den intelligiblen Charakter.

Zur Kritik der

Kantischen Freiheitslehre.

Halle, C. E. M. Pfeffer, 1879.

97 Seiten. — 2 Mk.

Hirschberg i. Schl. Bote a. d. Riesengebirge.

